مشكل التسامح الديني

الطرح اللاهوتي - السياسي والتناول الفلسفي

منوبي غباش[1]

لقد مثّل التسامح الديني مشكلاً أساسياً في تاريخ اللاهوت المسيحي، وتمّ تناوله، تبعاً لذلك، قضية محورية في فلسفة الدين، وفي الفلسفة السياسية الحديثة. وفي هذه المرجعيات المختلفة، تم اعتبار التسامح انطلاقاً من تصوّر معين لهوية الجماعة، سواء في بعدها الديني أم في بعدها السياسي.

إنّ نظرية التسامح، في الفلسفة السياسية الحديثة، كما صاغها جون لوك، على سبيل المثال، لم تخرج عن منطق الهويّة، الذي تحكّم في التفكير الفلسفي، ووجّهه، وصولاً إلى الفلسفة المعاصرة، التي تبلورت فيها الأنماط الجديدة للتفلسف، تلك

---

(1) باحث وأكاديمي تونسي.

القائمة على مبدأ الاختلاف، والرافضة لكلّ منطقٍ هُوَويّ. ولكنّ التأسيس الفلسفي للتسامح الدينيّ على مبدأ حقّ الحريّة (حرية الضمير، واختيار أشكال التديّن) حقّاً طبيعيّاً يختصّ به الفرد، وسابقاً على أيّ اجتماع سياسي، أو انتماء دينيّ (نظرية الحقوق الطبيعيّة) سيهيّئ لاحقاً، وانطلاقاً من فكر الأنوار، لتبلوُرِ ملامح فلسفة سياسية وأخلاقيّة ستضطلع ببناء تصوّر جديد للهويّة الإنسانيّة لا يغيّب مسألة الاختلافات الثقافيّة بين الجماعات البشرية، ولا يُهمِل، أيضاً، حقوق الأفراد في تحديد واختيار التصوّرات المتعلّقة بالسعادة والخير.

إنّ انتقال مركز اهتمام الفلسفة السياسية من التسامح الديني إزاء المخالفين في العقائد والمذاهب، إلى حقوق الإنسان، لا يعني أنّ مشكل التسامح، لاسيما التسامح الديني، لم يعُد مطروحاً؛ بل يعني أنّ مسألة تأصيل الحقوق الفرديّة والعام، الثقافية والكونية، أصبحت هي الأهم، ذلك أنّ احترام حقوق الإنسان يؤدّي، حتماً، إلى فقدان التسامح الديني لمبرّراته النظرية، ومسوّغاته الأخلاقيّة.

إنّ حقوق الإنسان (هويّة كونيّة)، عندما يتمّ تناولها على المستوى النظري، تلغي مشكل التسامح. لا يُطرح مشكل التسامح إذا كان يُعترَفُ لكلّ كائن إنساني، ولكلّ فردٍ في المجتمع، بحقوقٍ أصلية، حقوقٍ وصفها فلاسفة الحداثة السياسيّة بأنّها «طبيعيّة» تحدّد مشروعيّة أو عدم مشروعيّة السلطة السياسيّة. كيف تمّ التأصيل الفلسفي لمفهوم التسامح، حيث لم يعد التسامح

مقتصراً على الشأن الديني، في بعده العقدي والطقسي؛ بل أصبح يتعلّق بكلّ المجالات التي تمتدّ إليها حرية الإنسان.

إذا اعتبرنا أنّ التسامح الديني قد طُرِحَ في إطارِ تصوّرٍ هُوَويّ للجماعة السياسيّة (أسبقيّة الهويّة الدينيّة)، فهل يعني ذلك أنّه مشكلٌ لاهوتيّ سياسي، وأنّ حلّه لا يكون إلا في إطار فلسفة سياسية تضع كلّاً من الدولة والدين في الموضع الذي يخصّه؟

لقد كان التسامح الديني، في القرن السادس عشر، في أوربة، استثناء من قاعدة الاضطهاد والتحريم الملازمة لتاريخ الأديان، وأصبح مطلباً، باعتباره يرتبط بشعور أخلاقي رافض للاضطهاد، وهو لن يتحوّل إلى استشكال فلسفيّ إلّا مع بيار بايل.

أَلِمقولةِ التسامح، في الفلسفة السياسيّة الحديثة، أساسٌ ديني سياسي، أم أساس أخلاقي؟ ما الذي جعل مسألة التسامح الديني مسألة محوريّة في الفلسفة السياسية الحديثة؛ أهو المبدأ الأخلاقي المتمثّل في حقّ الفرد في الاختلاف الفكري والعقائدي أم مبدأ «مصلحة الدولة» السياسي؟

الخطّة، التي نقترحها للتفكير في المسألة، هي الآتية: أولاً، سننظر في التسامح كمشكل ديني سياسي (حيث سنبيّن أنّ التسامح لم يُطرَح، أولاً، إلا في السياق التاريخي الغربي، الذي تميّز بالتداخل والتماهي بين السلطة الدينية الروحية، والسلطة الزمنية السياسية. لقد طُرِحَ السؤال حول إمكانية التسامح مع المخالفين؟

بغضّ النظر عن الإجابات المختلفة، يمكن القول: إنّ المرجعيّة الأساسية، التي طُرِحَ في إطارها السؤال، وقُدِّمت الأجوبة عليه، هي إطار لاهوتي سياسيّ؛ أي أنّ موقف القبول بالتسامح، كما الموقف الرافض له، كان محكوماً باعتباراتٍ دينية تأويلية، وباعتبارات سياسية عمليّة).

ثانياً، سننظر في التسامح باعتباره مشكلاً فلسفياً. لقد تمّ طرح مسألة التسامح، في استقلالٍ عن الدين، بطريقة تدريجية، وتاريخ فكرة التسامح يكشف لنا أنّ التبريرات الأولى للدفاع عن التسامح كانت دينيّة؛ أي أنّها تدلّ على فهم، أو تأويل معيّن للنص وللتاريخ الديني. في هذا الإطار، سنركّز على تبلور فكرة التسامح في إطار تاريخ المسيحية تحديداً، وذلك على سبيل المثال لا غير.

ثالثاً، سنقترح بعض الفرضيات بخصوص مشكل التسامح، وعدم استقرار مفهومه في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة.

تعني كلمة (Tolerantia) (من الأصل اللاتيني Tolerare، أساساً، «التحمّل» و«المعاناة») تحمل الأمر الشديد، ومكابدته، والتعايش معه، على الرغم من أنه غير محبوب[1]، ولكنّ معنى الكلمة، في اللغات الأوربية، سيتّسع ليدلّ على السماح، والاعتراف بحقّ الآخر في اختيار نمط العيش الذي يراه مناسباً،

(1) الخليل، سمير، التسامح في اللغة العربية، في التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992م، ص7.

وفي تبنّي منظومة القيم التي يعتقد أنّها الأنسب لتحقيق نمط العيش ذاك.

إنّ المتسامح لا يرى أنّ طريقة الحياة، التي اختارها، أو التي يريدها أن تكون متبعة، هي الأنسب للمجتمع ككل[1]، ولكنّ التسامح يدلّ، أيضاً، على وجود علاقة سلطوية؛ علاقة بين طرفين أحدهما يكون في موقع السلطة أو القوّة، فيتسامحُ، والآخر يكون في موقع الضعف والإذعان، فيُتسامَح معه. ولعلّ هذا المعنى نجده في اللغة العربية، حيث (السماح) و(السماحة) تعني الجود والسخاء، كما تعني «المساهلة في الأشياء تربح صاحبها».

نجد، في (**لسان العرب**) لابن منظور، تمييزاً بين (سَمَحَ) يقال في السخاء، و(أسْمَحَ) يُقال في المتابعة والانقياد. «يقال: أسْمَحت نفسه؛ إذا انقادت (...)، وسمح لي فلان؛ أي: أعطاني، وسمح لي بذلك يسمح سماحة. وأسمحَ وسامَحَ: وافقني على المطلوب»[2]. إنّ الدلالة الأصلية للكلمة تبدو دلالة سلبيّة، ولعلّ كلمة (عدم التسامح) أو (اللاتسامح) (Intolerance) هي التي تعبّر عن هذه الدلالة السلبية.

لقد تمّ تداول لفظة (تسامح) (Tolerantia) اللاتينيّة في القرن السادس عشر، واستعملها آباء الكنيسة؛ للدلالة على معنى القبول

(1) T. M.Scanlon, Difficulty of tolerance: Essays in political philosophy, Cambridge University Press, 2003, p. 192.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ضبط وتعليق خالد رشيد القاضي، دار الأبحاث، الجزائر، 2008م.

والتحمّل السلبي، كما يتّضح ذلك في كتابات كالفن (Calvin)، ومونتانيو (Montaigne). وخلال النصف الثاني من القرن السادس عشر، في ألمانيا وهولندا دلّت الكلمة على معنى التسامح المتّصل بالحريّة الدينية[1]. إنّ البحث في تاريخ دين معيّن، أو في تاريخ الأديان، لا يكشف عن تسامح، بقدر ما يكشف عن الظواهر الفظيعة لعدم التسامح؟

إنّ مسألة التسامح مثّلت أحد جوانب المشكل اللاهوتي السياسي، الذي طُرِحَ بحدّة في القرنين السادس عشر والسابع عشر: على أيّ أساس تقوم سلطة الدولة؟ وهل ينبغي القبول بسلطة أخرى (سلطة الكنيسة) غير سلطة الدولة الدنيوية؟ ألِلكنيسة سلطة خاصة بها مستقلة عن السلطة الزمنية، أم الدولة وحدها هي التي تحتكر السلطة زمنيّةً كانت أم روحيّة؟

في سياق التوجّه العام نحو علمنة الوجود السياسي في أوربة، مع بداية العصور الحديثة، كانت السلطة الكنسيّة قد بدأت تضعف شيئاً فشيئاً، وتفقد نفوذها السياسي، الذي تمتّعت به منذ عصر الإصلاح (النصف الأول من القرن السادس عشر زمن الإصلاح اللوثري، لاسيما الذي أفضى إلى تشكّل ما سمّاه بعض الباحثين «دولة الكنيسة» أو «الكنيسة الدولة»).

لقد طُرِحت مسألة الفصل بين الزمني والروح، بين السلطة السياسية والرعاية الروحية، بين الدولة والكنيسة. ولقد كان ذلك

(1) لوكلير، جوزيف، التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص23.

تعبيراً عن درجة التقدّم، الذي بلغه الفكر الإنساني، في ما يخصّ حقوق الفرد، وأهميتها، فبعد هيمنة طويلة للتصوّرات الدينيّة القديمة، التي لم تعترف للبشر إلّا بمرتبة الرعايا؛ مرتبة التبعية لمن يمتلك السلطة والنفوذ (الملك، الأمير، صاحب السلطة المزدوجة الزمنية والروحية)، تشكّلت النزعة الفردية تدريجياً (Individualisme) لتعبّر عن نمط وجود آخر يخصّ الأفراد، باعتبارهم ذواتاً حرّة تتمتّع بحقوق طبيعيّة.

في هذا السياق الفكري والتاريخي، طُرِحَت مسألة حرية الوعي والضمير الفردي، بعد أن فقد الدين الامتياز، الذي كان له مرجعاً نهائياً لتحديد قيمة الحقيقة، وفي هذا السياق الجديد، طُرِحَت الأسئلة الكبرى حول أساس الاجتماع الإنساني، وطبيعة السلطة، وعلاقتها بالفرد، وطبيعة اختصاص كلّ من السلطة السياسية والدينية.

لقد كان التسامح، منذ البداية، مشكلاً لاهوتيّاً - سياسيّاً تدخّل فيه رجال الدين والسياسيون، وكذلك كان للمفكرين والفلاسفة الدور الأهم في صياغة المشكل، واستشراف حله.

I- التسامح مشكلاً لاهوتياً سياسياً:

يمكن التفكير في مشكل التسامح من منظورين أساسيين؛ ديني وسياسي، مع إمكانية الربط بينهما. بحسب المنظور الديني، يمكن البحث في أصول التسامح في مستوى النصوص الدينية، وفي مستوى تاريخ الأديان. وهذا التوجّه يفترض أنّ التسامح ليس

مشكلة سياسية صرفة، أو جانباً من جوانبها، بل هو متأصّل في الدين، ومرتبط بطبيعته.

ثمّة تصوّران متناقضان: الأوّل يرى أنّ كلّ دين سماوي، إذا ما تمّ تأويله تأويلاً صحيحاً، لا يتناقض مع روح التسامح. أمّا الثاني، فهو يقرّ بأنّ كلّ دين، باعتباره مجموعة من العقائد الراسخة، يتناقض مع روح التسامح؛ وذلك لأنّ القبول بالتسامح مع المخالفين في العقيدة، أو المنشقين مذهبيّاً، يتناقض مع الطبيعة الدوغمائية للدين. التسامح (السماح) من شأنه أن يُضعف العقائد المميّزة لدين ما، ويؤدي، من ثَمَّ إلى اندثاره، ومعنى ذلك أنّ عدم التسامح هو ما يميّز كل الأديان.

في كلّ الأديان السماوية طُرِحَ السؤال الآتي: هل يجوز التسامح مع أصحاب العقائد الأخرى المختلفة؛ مع الذين يتمسّكون بقناعات دينية مغايرة أو مناقضة للدين الأصلي، والذين يعبّرون عنها بوساطة طقوس وشعائر غريبة ومبتدَعة؟ كما طُرِحَ سؤال آخر: كيف التعامل مع الذين لا يؤمنون، والملحدين المنكرين وجودَ خالق أصلاً؟ أيُتركون وشأنهم أم يجب إكراههم على اعتناق (العقائد الصحيحة)؟

في حقيقة الأمر، يوجد، في النصوص المقدّسة الخاصة بالديانات السماوية (التوحيدية)، ما يؤكّد التأويل الأول (القول بالتسامح)، كما التأويل الثاني (رفض التسامح)، وهذا يعني أنّ الدفاع عن التسامح، أو عن عدم التسامح، في إطار هذا الدين، أو ذاك يرتبط باستراتيجيّة تأويلية معيّنة.

ما دام النص يقول الشيء ونقيضه، فإنّ فهمه فهماً سليماً، ومن ثَمّ تحديد الموقف من التسامح الديني، يرتبط بالمرجعيّة التأويليّة، باعتبارها سلطة مشكّلة للوعي، وموجِّهة للضمير. في العهد القديم، مثلاً (التوراة)، نجد موقفاً متشدّداً من مسألة التسامح؛ أي دعوة إلى عدم التسامح مع الكفار والمجدّفين[1]. أما في العهد الجديد (إنجيل لوقا)، فنجد دعوة إلى المحبة، والسلام، والتسامح [يوحنا، 15: 12]، انطلاقاً من الإقرار بحرية الضمير: «الإيمان مسألة ضميريّة، واقتناع شخصيّ يبلغه المرء بملء الحريّة والاختيار»، ودور الرّسُل «يقتصر على التعليم والتوضيح، ولا يتعدّاهما إلى الإلزام والإكراه»[2]. وفي هذا السياق، يكشف التاريخ المسيحي أنّ الرسل كانوا دائماً ضحايا الاضطهاد والملاحقة[3].

نقرأ في إنجيل متّى (Mattieu): «أحبّوا أعداءكم، وصلّوا لأجل من يضطهدكم لكي تكونوا أبناء أبيكم السماويّ، الذي تشرق شمسه على الأبرار والفجّار» [متّى، 5: 44-45]. وهنا، لا بدّ من أن نستحضر القاعدة الذهبية في كلّ الأديان، وهي: «كل ما تحبّون أن يفعل الناس لكم فافعلوه أنتم لهم» [متّى، 7: 12]. ومن المعروف أنّ هذه القاعدة ستجد صداها لدى الفيلسوف كانط مصاغةً في الأمر القطعي: «لا تفعل الفعل إلّا بما يتّفق مع المسلّمة، التي تمكّنك من أن تريد لها أن تصبح قانوناً

(1) العهد القديم، المزمور 101، لوكلير، مرجع سابق، ص35.
(2) لوكلير، مرجع سابق، ص53.
(3) المرجع نفسه، ص53.

عاماً»[1]، وكذلك في الصياغة الأخرى: «افعل الفعل حيث تعامِل الإنسانيّة في شخصك، وفي شخص كلّ إنسانٍ سواك، بوصفها دائماً، وفي الوقت نفسه، غاية في ذاتها، ولا تعاملها، أبداً، كما لو كانت مجرّد وسيلة»[2].

يرى كثير من الباحثين في مسألة التسامح في المسيحية[3] أنّ الحقبة الآبائيّة (la période patriarcale)، التي تمتدّ من زمن نشأة الكنيسة حتى القرن الخامس الميلادي، تميّزت بانتشار فكرة التسامح في الأوساط المسيحية الإكليريكية. ومن أشهر الآباء، الذين دافعوا عن التسامح الديني من منطلق التلازم بين الإيمان وحرية الضمير، يمكن أن نذكر طرطليانُسْ (Tertullien)، الذي كتب، عام (212م)، إلى بيكا بولا، والي إفريقيا، يشرح له مبدأ حرية العبادة المستند إلى الحق الطبيعي الخاص بكلّ فردٍ: «من حقّ كلّ امرئ بشرياً أم طبيعياً، أن يتمكّن من عبادة ما يريد. إنّ معتقَدَ الفرد الديني لا يعود على الآخرين بأيّ نفع أو ضرر، كما ليس من طبيعة الدين الإرغام على اعتناق أيّ ديانة؛ لأنّ فعل الاعتناق هذا يتمّ عفواً لا عنوةً...»[4].

---

(1) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م، ص61.

(2) المرجع نفسه، ص73.

(3) مثلاً: مينيو (Migne) في (Patrologie).

(4) Tertullien, «Ad Scapulan, C,2» dans Migne, Patrologie latine, I, C, 699.

(ذكره، لوكلير، جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ص65).

وفي مستهل القرن الرابع الميلادي، ظهر مدافع إفريقي آخر عن التسامح الديني، هو لقطنيوس (Lactantius)، الذي تضمّن كتابه (**في التعاليم الإلهية**) الفكرة التي تقول: إنّ عقاب الجريمة الدينية يجب أن يُترَك لله، وليس للبشر حقّ إيذاء من يعدّونه غير مؤمن، بما يدينون هم به، «وقد بلغ اقتناع لقطنيوس بحميميّة الوحدة المستحكمة بين الدين والحريّة حدّاً دفع به إلى القول: الدين هو الشيء الوحيد الذي اختارته الحريّة مقرّاً لها. إنّه أكثر الأمور ارتهاناً للإرادة، ويستحيل إكراه أحدٍ على عبادة ما لا يريد، ما يعني أنّ الروح الدينية، وروح الاضطهاد على طرفي نقيضٍ»[1]. يقول لقطنيوس، معبّراً عن ذلك: «ينبغي أن تدافع عن الدين بالموت لا بالقتل، بالألم لا بالقسوة، بالإيمان لا بالجريمة (...)، فإنّك إن طلبت الدفاع عن الدين بسفك الدم، فشلت في الذود عنه بسبب اغتصابك له، وتدنيسك إيّاه»[2].

لقد عرفت روح التسامح انتشاراً واسعاً في العصور الأولى للمسيحية، إلى حدّ أنّها تترجم على المستوى السياسي في معاهدات واتفاقيّات لعلّ أهمّها اتفاقية التسامح بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية، التي وُقّعت في ميلانو عام (313م)، بين الإمبراطور قسطنطين (Constantin)، والأب لوسينيوس (Lucien

---

(1) لوكلير، مرجع سابق، ص65-66.

(2) Lactantius, «De divinis institutionibus», V, 20 dans Patrologie latine, VI, p. 12.

(أورده، لوكلير، جوزيف، مرجع سابق، ص66).

d Antioche)[1]. ولكنّ الأمر سيتغيّر في عهد غراسيان (Gratien)؛ إذ سيصدر قرار تسالونيكي الذي يكرّس المسيحية ديانةً وحيدة للدولة، وكان ذلك عام (380م). وفي عام (382م)، سيصدر قرار آخر يمنع العبادات الوثنيّة؛ لتبدأ مرحلة طويلة من تاريخ التعصّب والاضطهاد؛ مرحلة ستتعاضد فيها السلطة الزمنية والكنيسة لقهر كلّ مخالف لـ، أو منشقّ عن، العقيدة الرسمية.

1- ابتداء من القرن الرابع الميلادي، بدأ التزاوج بين الكنيسة والدولة بين السلطة الروحية والسلطة السياسية، على الرغم من أنّ الفكرة (اللائيكية) المتعلّقة بالفصل بين الديني والسياسي، تجد أساسها في اللاهوت المسيحي، فأوّل من دافع عنها هم رجال الكنيسة. عندما حاول قسطنطينيوس بن قسطنطين (350- 361م) استعادة الوحدة الدينية لمصلحة الهراطقة، تصدّى له القديس أثناسيوس (Athanase) أسقف الإسكندرية، وبيّن له أنّ السلطة «ليست له في الأصل، وإنما أعطيت له من الله»[2]. وفي نهاية القرن الخامس، كتب البابا جيلاسيوس الأول (Igilasios I) من شمال إفريقيا، إلى الإمبراطور الروماني أناستاسيوس الأول[3]

(1) Eusèbe de Césarée, «Histoire ecclésiastique X, 5,4», in Migne, Patrologie latine.

(2) لوكلير، ص80.

(3) Anastase Ier (latin: Flavius Anastasius et grec moderne: Φλάβιος Αναστάσιος), né à Dyrrachium (auj. Durrës) en èpire vers 430 et mort àConstantinople le 9 juillet 518, est un empereur byzantin de 491 à sa mort en 518.

(Anasthase 1 er) يقول: «ثمّة سلطتان تحكمان العالم: السلطة المقدسة المعطاة للأساقفة، والسلطة الملكية»[1].

إنّ الفصل بين الديني والسياسي لم يكن، في البداية، مطلباً سياسيّاً، فكل سلطة سياسية تسعى، بطبيعتها، الى الهيمنة والتحكم التام، ولكنه كان مطلب السلطة الدينية، التي تريد أن تحافظ على استقلاليّتها؛ إذ لم يكن بإمكانها، آنذاك، أن تتحوّل إلى سلطة زمنية حائزة الوسائل المادية اللازمة للإكراه.

نجد أنه، منذ العصور الأولى للمسيحية، كثيراً ما لجأت الكنيسة إلى استعمال السلطة السياسية بطرائق مختلفة لعلّ أخطرها تحوّلها إلى كنيسة رسمية؛ كنيسة الدولة. وهكذا، وجدت السلطة الإمبراطورية في الكنسية السند الروحي، الذي من شأنه أن يُيسّرَ أمر هيمنتها على الرعايا، كما أن الكنيسة وجدت، في السلطة السياسية، الأداة المادية اللازمة -السيف (glaive)- لفرض معتقداتها على الوثنيّين وعلى الهراطقة.

في هذا السياق، نستطيع أن نستشهد برمزين من رموز اللاهوت المسيحي. عندما صدر قرار إمبراطوري (عام 405م) يُلغي الكنيسة الدوناطية في شمال إفريقيا ما كان من القديس أوغسطينيوس (Saint Augustin)، وهو الذي عُرف بدفاعه عن حرية الإيمان، مثل طرطليانس (Tertulien)، ولقطنيوس

(1) Athanase, «Historia arianorum, 44», dans Migne, Patrologie grecque, XXX, 745, cité par Leclerc, trad. arabe, p. 42.

(Lactance)، وهـيـلاريـوس وأثـنـاسـيـوس (Athanase)، وأمبروسيوس (Saint-Ambroise)[1] إلى أن أيّد ذلك القرار، ودافع عنه بالقول: إنّ ممارسة الإلزام ضدّ المنشقّين ليس إكراهاً؛ بل هو إلزامٌ يرمي إلى حملهم على التفكير.

إنّ الموقف المتسامح، الذي تبنّاه القديس أغسطينيوس، في البداية، سيتحوّل إلى نقيضه؛ إذ عدّ الإكراه من شأنه أن يقود الضالّين إلى الخلاص. يقول في إحدى رسائله: «ثمّة اضطهاد تعسّفي هو ذلك الذي يلحقه الزنادقة بكنيسة المسيح، واضطهاد عادل هو ذلك الذي تنزله كنائس المسيح بالزنادقة. الكنيسة تضطهد بداعي المحبة. أمّا الزنادقة، فبدافع القسوة»[2]. وهكذا، تمّ تبرير الاضطهاد الديني. ما دام الإكراه، والقسر، والملاحقة، تتمّ باسم المسيح، فكلها أمور جائزة ومقبولة.

في العصر الوسيط، سيستعيد القديس توما الأكويني (Saint Thomas D Aquin) الموقف اللاهوتي نفسه المعادي لحرية الاعتقاد، ولحرية الضمير والتفكير. لقد عدَّ الهرطقة جريمة، وشبهها بتزييف النقود، ولذلك رأى أنّ الجرائم الدينية (الهرطقة، الوثنية، التجديف) يجب أن تكون من اختصاص السلطة الزمنية، وقد كان الأمر كذلك في التشريعات الرومانية المتأخرة.

(1) لوكلير، ص89.

(2) (Saint Augustin, Esprit, 11, 185, dans Migne, 797) (أورده لوكلير، ص92).

العصور الوسطى (الفترة الممتدة بين القرن الخامس والقرن الخامس عشر الميلاديين) هي الفترة التاريخية، التي تميّزت بعدم التسامح الديني، حتى إنّ التسامح كاد يكون فيها منعدماً. إنّها الفترة التي تمّت فيها الحملات الصليبية ضدّ المسلمين، أو «المحمديين»، كما كان المسيحيون يسمونهم.

إنّ التسامح يعني الإقرار بأنّه بالإمكان الوصول إلى الحقيقة وتأويلها بطرائق مختلفة، ومن ثَمّ لا المسيحية، ولا أيّ دين آخر، يحتكر الحقيقة الدينية (حقيقة الألوهية، حقيقة المعاد، حقيقة الروح... إلخ). التسامح الديني هو، إذاً، اعتراف بنسبية الحقائق والتصوّرات الدينية، والقبول بحقّ الديانات والتأويلات الأخرى في الوجود. ولكنّ العقلية اللاهوتية، في القرون الوسطى، لم يكن بإمكانها الذهاب بعيداً في طريق التأويل، ولاسيما التأويل العقلاني، على الرغم من وجود نماذج للاهوتيّين حاولوا إخراج اللاهوت المسيحي من دائرة التعصّب؛ ريمون لول (Raymond Lulle) مثلاً، كان يدافع عن استعمال الوسائل السلمية لنشر المسيحية، ويدعو إلى النقاش مع المسلمين، بعد تعلّم اللغات الشرقية[1]... إلخ). «إن الحملات الصليبية تمثّل المسيحية أفضل تمثيل؛ لأنّ الباباوات كانوا، عند الاقتضاء، يتولّون أمر تنظيمها، على الرغم من أنف الملوك المسيحيين. وهذا ما جعل المسيحية تظهر بهيئة جهاز روحيّ وزمني موحّد

(1) لوكلير، ص115.

يخوض الحرب ضدّ وثنيّة مجاهدة تمتلك هيكليّة غريمتها السوسيولوجية نفسها، نظراً إلى تطابق الدين والتنظيم الزمني في الإسلام أيضاً»[1]. كلّ طرفٍ كان يدافع عن المطلق، أو هكذا كان يعتقد، فدينه هو الدين الحقيقي. أما خصمه، فهو كافر ضالّ وجبت محاربته لقهره وإجباره على التخلي عن عقيدته، أو، على الأقل، إخضاعه، وتحصيل منافع ماديةٍ المؤمنون الحقيقيّون جديرون بها (الغنائم، الجزية، السبي).

لا يمكن القول: إنّ الحروب الصليبية، وإن رُفعت فيها الرايات الدينية، وقادها البابوات والقساوسة، كانت تهدف أساساً إلى نشر المسيحية (كما ينطبق هذا على حروب المسلمين في العصر الأول للإسلام). لقد كانت حروباً سياسية الطابع، اقتصادية الأهداف، ولم يؤدِّ الدين فيها إلّا دور الدافع الإيديولوجي. رأى ريمون لول، على سبيل المثال، أنّ هدف الحروب الصليبية كان إخضاع الشرقيّين (المسلمين) لسلطة المسيحيين، وليس حملهم على اعتناق المسيحية. ولا شكّ في أنّ في هذا الرأي نزاهة يندُر أن نجدها في أغلب الكتابات الأوربية، التي أرّخت للحروب الصليبية. ولعلّ ما يؤكّد خلوَّ العصر الوسيط من التسامح الديني ظاهرة محاكم التفتيش (Les Tribunaux d'inquisition)، فظهور هذه المحاكم يدلّ على أنّ عدم التسامح والاضطهاد الديني تحوّل إلى ممارسة تسيّرها مؤسّسات قائمة

(1) لوكلير، ص112-113.

بذاتها، ومعنى ذلك أنّ الاضطهاد أصبح آليّة هيمنة في متناول السلطة الزمنية-المدينية.

على الرغم من أنّ عقلية عدم التسامح هي التي سادت في العصر الوسيط، في أوربة، وترجمت في مستوى الممارسة، إلّا أننا لا نعدم، في تلك المرحلة التاريخية المظلمة، وجود نقاط ضوء سيكون لها الأثر الحاسم في التأسيس لتصوّر التسامح الحديث، ولنظرية حقوق الإنسان. سنكتفي، هنا، بذكر بعض أعلام النزعة الإنسيّة المسيحية في القرن الخامس عشر للميلاد؛ نيكولا دي كوزا، إراسموس، وتوماس مور.

يعدّ الكاردينال نيكولا دي كوزا (Nicolas Cusanus 1464-1401) من أبرز الإنسانويين المسيحيين، الذين انتصروا للتسامح الديني في الزمان، الذي كانت فيه الحروب الدينية تكاد لا تنتهي. لم يكتفِ بالعمل من أجل إنجاز الوحدة بين الكنيسة اليونانية والكنيسة الرومانية؛ بل دعا الى إجراء مناقشات وحوارات مع المسلمين حول المسائل العقدية، لاسيما بعد سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك عام (1453م). أكدّ دي كوزا استحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وأنه ليس للبشر إلّا الاقتراب منها من خلال الحدوسات الظنيّة، ففي كلّ نظام ديني حقيقة نسبية تشارك في الحقيقة المطلقة بدرجات متفاوتة[1]. سنكتفي، هنا، بهذا النص القصير لتأكيد وضوح النزعة الإنسانية في فكره:

---

(1) لوكلير، ص150.

«(...) ونحن في معرض حديثنا عن هذا الخير، نطلق عليه اسم الله بهدف التفاهم فيما بيننا. أمّا فيما خصّ الطرق المؤدية إليه، فقد قام موسى برسم واحدة منها، لكن فهمها وقبولها لم يتمّا لجميع الناس، فلما جاء المسيح أنارها، وكمّلها، على أنّ كثيرين لا يزالون غير مؤمنين بها حتى اليوم. هذه الطريق هي نفسها التي سعى محمّد جاهداً -وإن يكن وقع فريسةَ خداعِ الشرّير- إلى تصويرها أسهل من سابقتيها، لكي يتمكّن الجميع من بلوغها، بمن فيهم عبدة الأوثان والأصنام»[1].

لقد تجلّت النزعة الإنسية لدى دي كوزا، لاسيّما في أواخر حياته، حيث أصدر كتاباً بعنوان (**سلام الإيمان**) تخيّل فيه توحيد الأديان، من خلال الاتفاق بين الأنبياء، والرسل، والحكماء، في حضرة السماء على إلغاء التناحر الديني، والتخلّي عن الحروب، وإحلال السلام الدائم القائم على وحدة الإيمان.

استمرّ إراسموس (**Erasme**) (1466-1536م) في التوجه نفسه المدافع عن التعايش السلمي بين الأديان المختلفة، وكذلك بين المذاهب المسيحية المتنافرة. يقول، موضّحاً ما آل إليه

(1) تمحيص القرآن (Nicolas de Cues, «Cribatio Alchorani») (Œuvres choisies de Nicolas de Cues, bibliothèque philosophique, trad. et préface de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, éd. Montaigne, .(1942, pp. 506-507.

النص أورده: لوكلير، جوزيف، التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص150.

التسامح في عصره: «في الماضي، كان الهرطوقي هو كلّ من ابتعد عن الإنجيل، والعقائد الإيمانية، وما شابه ذلك من مرجعيّات. أمّا، الآن، فلا يكاد يحيد أحد عن القدّيس توما حتى يسمّى هرطوقيّاً... كلّ ما لا يرضي، أو لا يفهم، صار يُعَدُّ هرطقة (...) أعترف أنه ما من تهمة أخطر من تلك التي تعطّل الإيمان، سوى أنه لا يجوز أن نحوّل كلّ شيء إلى مسألة إيمان»[1].

يوصف إراسموس بأنّه رائد النزعة الإنسانية في القرن السادس عشر، ويرى أن التسامح الديني شرط الوحدة والسلام، وهو الهدف الأساسي، الذي لا يتحقّق إلّا بإحلال روح المحبة والغفران بدل الإكراه والعنف، وبالعودة إلى الإيمان البسيط، الذي لم يتشوّه بالعقلانية اللاهوتية، وبإحياء الأخلاق المسيحية الأولى القائمة على المحبّة، وصفاء الضمير، لا على عقائد الإيمان[2].

يُعَدُّ توماس مور (1478-1535م) ممثّلاً آخر للنزعة الإنسانوية في القرن الخامس عشر. في (يوتوبيا) دافع مور عن الحرية الدينية، وبيّن أن مسألة اختلاف المعتقدات الدينية أمر طبيعي، ولذلك لا يجب أن تتحوّل إلى سبب للصراع والتناحر. في المجتمع اليوتوبي، توجد أديان مختلفة مقترنة بعبادات، وطقوس متنوعة (عبادة الكواكب، الأشخاص...). غير أن غالبيّة اليوتوبيين

---

(1) Erasmus, Opus epistolarum, t,4, p. 101 et 106 ذكره لوكلير، مرجع سابق، ص160- 161).

(2) المرجع نفسه، ص175.

«يؤمنون بكائن غير معروف، أبديّ، يفوق التصوّر والفهم (...) ويطلقون عليه لفظ الأب، وإليه ينسبون بدايات الأشياء جميعاً»[1].

وعلى الرغم من إيمان الأغلبية بإله واحد، فإنّ «نظرتهم إليه تختلف من شخص إلى آخر»، والعلاقة مع المختلفين في الدين، والمخالفين في نطاق الدين السائد، يحكمها مبدأ التسامح. يوضّح الراوي في يوتوبيا (روفائيل هيثلوداي) أساس هذا المبدأ، بالحديث عن لحظة تأسيس يوتوبيا، من قبل الملك يوتوبوس، الذي قرّر، منذ البداية: «أن يكفل القانون لكلّ شخص حرية اعتناق الدين، الذي يريده، ويسمح بدعوة الآخرين إلى دينه، بشرط أن يؤيّد الدعوة بالمنطق، وبهدوء ووداعة، وألا يهاجم الأديان الأخرى بمرارة، إذا لم تنجح حججه، وألّا يستخدم العنف، ويمتنع عن السبّ، فإذا ما عبّر عن آرائه بعنف وحماسة متطرّفة عوقب بالنفي، أو بأن يصبح عبداً»[2].

لقد أكّد مور المبدأ الأساسي، الذي ستبرزه كلّ الخطابات المتعلقة بالتسامح الديني (بيكو دلا ميروندولّا (Pico della Mirandolla) مرسيليو فتشنو (Macilio Fecino)، دنّك (Denck) شفنكفلد (Schwenckfeld)، فرانك (Frank)، وكذلك بيار بايل، وجون لوك)، وهو أنه «لا إكراه في الدين».

(1) مور، يوتوبيا، ترجمة وتقديم أنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1987م، ص211-212.

(2) المرجع نفسه، ص214.

إن العنف والترهيب لا يمكن أن يثبّت عقيدة، أو ينزع من القلب أخرى، وذلك لأنّ الإيمان والقوّة من طبيعتين مختلفتين. إنّ التسامح، والاعتدال، وحرية الاعتقاد، وحرية العبادة، هي ميّزات المناخ الملائم لانتصار الدين الحقيقي، واضمحلال الأديان الزائفة، والمعتقدات الفاسدة. ولكنّ موقف مور من التسامح ليس من الوضوح حيث يخلو من كلّ التباس. القول الآتي يؤكّد ذلك: «ترك يوتوبوس أمر الدين دون تحديد، وترك لكلّ شخص حرية اختيار الدين، الذي يريد اعتناقه، ولكنه أوصى بكلّ شدّة بألا يبلغ الأمر الدرجة التي تنزل بالشخص عن كرامة الطبيعة الإنسانية، فيعتقد أنّ الروح تموت، وتنتهي بانتهاء الجسد، أو أنّ العالم يسير بغير هدى لا تحكمه قوّة إلهية»[1].

في هذه العبارة، تأكيد لحرية الاعتقاد، وحرية الضمير، ولكن في الوقت نفسه، ثمّة إنكار صريح لاعتناق آراء دينية تتناقض مع المسيحية. إن إنكار خلود الروح، ووجود الله -أساس الدين الحق في نظر مور- أمر لا يجوز القبول به نظريّاً وعقديّاً، ومع ذلك يجب التسامح معه، بمعنى عدم إلحاق أيّ عقوبة بدنية بمن يعتنق تلك الآراء. يمكن أن يُمنع من نشر آرائه على العامة، ومنعه من تقلُّد الوظائف العليا[2].

يُعَدُّ كتاب **(الحكومة المثلى للدولة وجزيرة يوتوبيا الجديدة)** دفاعاً عن التسامح الديني، وهو -لا شكّ- تسامح محدود بالنظر

---

(1) المرجع نفسه، ص215 .

(2) المرجع نفسه، ص216.

إلى مؤلّفه (رجل دين)، وبالنظر إلى العصر الذي ظهر فيه. قد لا يكون أمراً منطقياً أن نطلب من كاتب من القرن السادس عشر أن يكون منتصراً لحرية الضمير، ولحرية الفكر التامة؛ كي نعدّه منظّراً حقيقياً للتسامح. نحن نعرف أنّ مور كان قد شجّع على اضطهاد الهراطقة؛ بل إنه مارس الاضطهاد بحكم المسؤوليات التي تقلّدها[1]. في كتبه **(حوار في الهرطقة)** (1528م)، و**(سجال مفتوح بين سالم وبيزنطيا)** (1533م)، و**(الدفاع)** (1533م) نجده يماهي بين الهرطقة والجريمة: «إن جميع الشرائع الروحية والزمنية تعتبر الهرطقة، التي يتحوّل بها المسيحي إلى وغدٍ خائنٍ أمام الله، جريمة، بمثل فداحة الخيانة التي ترتكب بحقّ أيّ إنسان بهذا العالم»[2].

وهكذا، نجد موقف مور مؤلّف اليوتوبيا (المتسامح)، وموقف مور الرجل السياسي (الذي برّر قانوناً مُعتمَداً ضمن قوانين المملكة عام 1400م يقضي بإحراق كلّ هرطوقي) على طرفي نقيضٍ. ومهما يكن من أمر تقييم مدى تسامح توماس مور، فإن الأمثلة القليلة، التي أوردناها تدلّ على عدم استقرار فكرة التسامح في فترة نهاية عصر الإصلاح البروتستانتي.

لم ترْقَ التصوّرات النظرية إلى تأصيل مفهوم التسامح، ومن ضمنه التسامح الديني، حيث يُقبل، بشكل مطلق، باعتباره نتيجة

(1) لوكلير، مرجع سابق، ص186.

(2) T. Moore, «The Debellacyon of Salem and Bizance» dans Rastall, ed. Works, p. 995.

(أورده لوكلير، ص186).

منطقية للإقرار بحريّة الوعي. ولا شكّ في أنّ ذلك يمكن أن يُفسّر بأسباب كثيرة لعلّ أهمّها النفوذ السياسي للكنيسة، وقدرتها على استعمال السلطة الزمنية لتكريس التصوّرات اللاهوتية، بهدف منع انتشار الأفكار الليبرالية، ولاسيّما تلك التي تتعلّق بحقّ الحرية الطبيعي، وما يستتْبِعه من حرية الضمير، وحرية الممارسة الدينية للطقوس.

لقد طرحت مشكلة التسامح، في أوربة القرن السادس عشر، ولاسيما لدى الإنسانويّين المسيحيين (وهم في أغلبهم رجال دين)، باعتبارها مشكلة لاهوتية سياسية. أمام تنوّع المذاهب واختلافها في إطار الدين الواحد، ما الموقف الذي ينبغي أن تتخذه السلطة الزمنيّة؟ وكيف يجب أن تتعامل الكنيسة - بابويةً كانت أم بروتستانتية أم إنجليكانية- مع المخالفين للمذهب الرسمي السائد؟ وفي حالة تحالف السلطة السياسية مع كنيسة معينة، ما الإجراءات التي ينبغي اتخاذها مع المنشقّين والمخالفين والهراطقة؟ لقد كان الدافع والهدف من طرح مشكل التسامح الديني الخروج من الحروب الدينية، التي مزّقت أوربة لوقت طويل. شارك في هذه الحروب سياسيون علمانيّون (Séculiers)، ورجال الإكليروس (Clergés). يمكن أن نذكر، في هذا السياق، مارتن لوثر (M. Luther)، متزعّم حركة الإصلاح الديني، الذي طالب بإلغاء محاكم التفتيش، ودافع عن فكرة الفصل بين الروحي والزمني، ومونتزر (Müntzer)، أحد أقطاب حركة التعميد (Anabaptisme)، الذي أدى دوراً تحريضياً أساسياً خلال حرب

الفلاحين[1]. كما أنّ كالفن (Calven) عرف عنه تشدّد في الدفاع عن العقائد المسيحية، فقد أمر بإحراق ميخائيل سرفت (M. Servet) (1511-1553م)، الذي اتُّهِمَ بإنكار مبدأ التثليث. وقد دافع المصلح كالفن عن قراره بالقول إنّه كان يريد نجاة روح سرفت[2]. من أجل حلّ النزاع حول المسألة الدينية بين الكاثوليكية (حيث يُوجد سيّد واحد يُوجد دين واحد)، والبروتستانتية (حريّة التديّن).

عُقِدَ عام (1555م)، مجمع انتهى بالتوافق على مبدأ «الناس على دين ملوكهم»، (Cuis regio cuis religio). ولكنّ ذلك المبدأ لم يُلغِ الاحتراب الديني، ولم يمنع التعصّب، ما يعني أنّ ثمّة طريقاً فكرياً وسياسياً طويلاً يجب قطعه، حتى يصبح التسامح مبدأ راسخاً لا في الفكر السياسي الحديث فحسب؛ بل، أيضاً، في الفكر الديني.

من أجل فهم الخلفية التاريخية لمشكل التسامح، لا يجب الفصل بين بعده الديني، وبعده السياسي. إنّ التسامح يتضمّن، في جوهره، علاقة سلطوية: جماعة غالبة تعتقد أنّها تمتلك الدين الحق، ومن ثَمَّ، هي تتسامح مع مخالفين في مرتبة دنيا، وجماعة مغلوبة على أمرها يُتسامح معها، إمّا لأنّها لا تمثّل خطراً على الدين السائد، وإمّا لأنّها لا تهدّد الكيان، أو الوضع السياسي القائم. إذا

(1) بدوي، عبد الرحمن، مقدمته لرسالة التسامح لجون لوكدار، الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص14.
(2) المرجع نفسه، ص16.

كان الدين الحقّ واحداً، وإذا كانت الحقيقة الدينية واحدة، ولكنّ الطرق إليها متعدّدة، فلماذا الاحتراب بين أتباع الأديان والمذاهب المختلفة؟ فليكن التسامح جوهر العلاقة بين المختلفين.

كان هذا هو موقف كثيرين من كتاب القرن السادس عشر، ومن بينهم إراسموس. ولكن ماذا عن التسامح مع الملحدين، ومع من ينكرون البعث، وخلود الروح؟ في هذه الحالة، ثمّة خروج عن العقيدة الأصلية (الألوهية).

والتسامح مع من يقول بهذه الدعوى من شأنه أن يؤدي إلى هدم أركان الدين، وربما إلى هدم الكيان السياسي المرتبط به؛ لذلك نجد أنّ فكرة التسامح المحدود كانت مشتركة، إلى حدّ كبير، بين كلّ الذين كتبوا في موضوع التسامح. ولئن رأى بعض الكتاب، مثل مور، أنّه لا خوف على العقيدة السليمة، ومن ثَمّ يجب التسامح مع الهراطقة؛ لأنّ الحقيقة (الواحدة) ستنتصر، في نهاية الأمر، على كلّ أصناف الهرطقات، والجنون. ولذلك لِيُترك الزؤان (Tares) ينمو مع الحنطة، كما يقول الكتاب المقدّس، فإنّ الخطر يتأتّى من الفوضى الاجتماعية، والاضطراب السياسي، اللذين يؤدي إليهما الانشقاق الديني.

قد يكون الوعي بخطورة هذا الأمر هو الذي جعل ممثلي الدول الكاثوليكية والبروتستانتية يتّفقون، خلال مجمع أوغسبورغ، عام (1555م)، على مبدأ «الدول على دين ملوكها».

لم يتحقّق التسامح الديني في عهد الإصلاح البروتستانتي تحقّقاً تاماً؛ لأنّه لم يتأسّس بعد على مبادئ نظرية، وقواعد

أخلاقية راسخة. لقد عولج، دائماً، من منظور سياسي، بمعنى أنّ ضرورات الاستقرار السياسي هي المحدّدة والمفسّرة، أيضاً، لهشاشة التسامح الديني مفهوماً وواقعاً. ونستطيع القول، أيضاً، إنّ مسار العلمنة، مسار الفصل بين الكنيسة والدولة، وبين السياسي والروحي، لم يبلغ، في ذلك العصر، مداه، حيث يؤدي إلى قيام المجتمع المدني، وبناء الدولة الحديثة، وهما الشرطان الأساسيان لتحقق مبادئ حقوق الإنسان. كان لا بدّ من ظهور الفرد كائناً حراً وواعياً ذا حقوق مستمدّة من طبيعته إنساناً، حتى يتحوّل التسامح الديني من مجرّد فكرة سامية، لدى الكتاب الإنسانويين والفلاسفة الأخلاقيين، إلى حقّ قانونيّ ممارس فعلياً.

II- التسامح مشكلاً فلسفياً:

استند اللاهوتيون المسيحيون، في معالجتهم لمشكل التسامح، إلى الكتاب المقدّس **(العهد القديم والعهد الجديد)**، وفيه وجدوا منطلقاتهم التأويلية، سواء في ذلك من كان منهم مدافعاً عن التسامح، أم من كان منهم رافضاً للتسامح مع الملحدين، والهراطقة، والمنشقّين. وبغضّ النظر عن اختلاف آراء اللاهوتيين المسيحيين، يمكن القول: إنّ ما يجمع بينهم، أو بين أغلبهم، الإقرار بالتسامح المحدود. لقد تمّ تصوّر التسامح من منظور العقيدة الدينية، وما تقتضيه في واقع تاريخي معيّن: يمكن التسامح مع آراء وأفعال غير ضرورية (adiaphora) لا تمسّ جوهر العقيدة. لقد تعلّق الأمر بتسامح مشروط بسلامة الضمير، وصحة الإيمان.

في هذا السياق، قدّم بعض اللاهوتيين التسامح على أنّه تفضّل المؤمن المتديّن على غيره ممّن نقص، أو فسد إيمانه، فالرحمة والفضل الإلهيين يجعلان التسامح تشبّهاً بالخالق؛ ولأنّ الدين كان مصدر المشروعية السياسية الأساسي، فقد سعت الكنيسة إلى أن تكون قويّة من خلال التماهي مع السلطة الزمنية، كما سعى الأمراء والملوك إلى كسب اعتراف السلطة الكنسية؛ لأنّ ذلك هو السبيل لتوطيد حكمهم، وضمان ولاء الرعية، التي تعتقد أنّ طاعة الحاكم من طاعة الله. ولئن كان التسامح، في البداية، مُشكِلاً من طبيعة لاهوتية-سياسية[1] -كما رأينا- فإنّ التأسيس النظري لهذا المشكل تمّ في مستوى الخطاب الفلسفي من قبل فلاسفة من القرنين الخامس عشر، والسادس عشر، مثل جون كرال (Jean Crell)، وبيار بايل (Pierre Bayle)، وجون لوك (John Locke).

1) بيار بايل: التسامح وحرية الضمير:

لم يُطرَح مشكل التسامح، بشكل موضوعي، إلّا في إطار تصوّر فلسفي لحرية الإنسان، تصوّر عقلاني لا يثبت، فحسب، حرية الإنسان؛ بل يقرّ بقدرة العقل البشري على اكتشاف الحقيقة، التي يتضمّنها الدين. من خلال المنظور الفلسفي، تمّ الفصل بين التسامح والخلفية اللاهوتية، التي طُرِح أوّل ما طُرِحَ في نطاقها. لقد أصبح التسامح قابلاً للتأصيل، بالنظر إلى طبيعة الإنسان.

(1) Charles-Yves Zarka, «la tolérance ou comment coexister, anciens et nouveaux enjeux» in Les fondements philosophique de la tolérance, T.1, ètudes, PUF, Paris, 2002, p. 13.

سيطرح بايل مشكل التسامح لا حسب حدود المرجعية اللاهوتية - السياسية؛ بل حسب حدود فلسفية عقلية.

لا يتعلّق التسامح، عند بايل، بالأمور الدينية؛ الآراء والطقوس فحسب، بل يخصّ كلّ الآراء، وكلّ الأعمال، مهما كان نوعها؛ أي أنّه تصوّر علمانيّ (Conception séculière). يعني التسامح عدم الإكراه في الأمور الدينية. وعدم الإكراه لا يدلّ، فحسب، على العفو والصفح إزاء المخالفين ذوي الآراء الخاطئة؛ بل ناتج عن تصوّر لماهية الدين ذاته. الدين اقتناع داخليّ، وتسليم إيماني حميمي، وبما هو كذلك، فهو لا يتلاءم مع الإكراه (Coercition). لا يمكن، تبعاً لذلك، فرض الإيمان فرضاً، فكلّ عقيدة لا يمكن فرضها كما لا يمكن إلغاؤها. إنّ الوسائل المتاحة لمن يريد فرض دين معيّن، أو تحويل الناس عن دين معيّن، ليس من طبيعة الغاية نفسها المراد تحصيلها. لذلك نجد بايل يدين إدانة شديدة كلّ عقيدة مفروضة (Credo obligé) وكلّ عقيدة ممنوعة.

كتب بايل نصّه الشهير في التسامح، خلال الفترة التي حصل فيها إلغاء مرسوم نانت (La édit de Nante)، الذي صدر في عهد هنري الرابع في (13 نيسان/أبريل 1598م)، لغاية إنهاء الحروب الأهلية الدينية[1]. في (17 تشرين الأول/أكتوبر 1685م)، قرّر لويس الرابع عشر (Louis IV) ملاحقة البروتستانت، واضطهادهم من جديد، فأصدر مرسوم فونتانبلو (Lédit de fontainebleu)،

(1) Henri Péna-Ruiz, La laïcité, textes choisis, GF-Flammarion, Corpus, Paris, 2003, p. 97.

بهدف تحقيق الوحدة الدينية للمملكة تطبيقاً للقاعدة «ملك واحد، قانون واحد، ودين واحد».

لا شكّ في أنّ عنوان الكتاب يوحي بمناخ الملاحقة والاضطهاد، الذي بدأ يسود بعد إلغاء مرسوم نانت: «تعليق فلسفي على قول يسوع المسيح: «أكرهوهم على الدخول»، حيث ثمّة بيان بأدلة برهانية كثيرة؛ إنّه لا يوجد شيء مكروه أكثر من الإكراه على تغيير العقائد، وحيث تُدحض كلّ مغالطات الداعين إلى ذلك، كما يُدحض تقريظ القديس أغسطين للاضطهاد»[1]. يقول بايل: «تكمن طبيعة الدين في كونها نوعاً من اقتناع النفس (Persuasion de lâme) بوجود الله، اقتناعٍ (اعتقاد) يثير، في الإرادة، الحبَّ، والاحترامَ، والخشيةَ، التي بها ذلك الكائن الأسمى جدير. وهو ينتج في أعضاء الجسد العلامات المناسبة لذلك الاقتناع، ولاستعداد الإرادة، حيث إذا كانت تلك العلامات الخارجية غير متطابقة مع الحالة الداخلية للنفس، أو إذا كانت متناقضة معها، فإنّها تكون أفعال تكليف، وسوء طوية، أو أفعال كفر وعصيان للضمير»[2].

(1) «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, «Contrains-les d'entrer»; où l'on prouve, par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte; et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contraindre, et l'apologie que Saint Augustin a faite des persécutions».

(2) Bayle, De la tolérance, commentaire philosophique, Pocket, Paris, 1992, p. 100.

إنّ الحجّة الأساسية، التي يتسلّح بها بايل للدفاع عن التسامح، أنّ الإكراه والعنف لا يحقّقان اقتناع النفس بالرأي، أو الفكرة، التي يراد تثبيتها، فالإكراه يتجسّد فعلاً، أو ضغطاً يتعرّض له الجسد (الأعضاء)، ومن ثَمَّ هو لا يبلغ قرارة الضمير (For intérieur)، أو داخلية النفس، التي تحدّد الأفعال الخارجية، فتكون بمثابة انعكاس لها. في حالة الإكراه، هناك أثر جسديّ لا يقترن بانفعال النفس؛ أي بالاقتناع. وهكذا، تكون نتيجة الإكراه مجرّد أفعال تكلّف ونفاق متعارضة مع الضمير[1].

ولكن بايل، في التعليق، يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يرى أنّ عدم التسامح ليس أمراً عارضاً، وليس حدثاً عابراً في تاريخ الدين؛ بل هو من صميم الديانة المسيحية. لقد انتبه إلى أنّ التحديد الصحيح لمشكل التسامح يقتضي، قبل كلّ شيء، «تحليل أسباب عدم التسامح»[2]. وسيقوده هذا الخيار المنهجي إلى الشكّ في إمكانية التحقّق الفعلي للتسامح، ما دامت الأديان السماوية المعروفة على حالها من الدوغمائية، وامتناعها عن التأويل العقلاني.

يرى بايل أنّه من الصعب تحقيق التسامح، وذلك لأنّ عدم التسامح ليس أمراً طارئاً، أو عارضاً، كما قلنا؛ بل هو متأصّل في طبيعة الدين. وتاريخ الأديان؛ لاسيما تاريخ المسيحية، يبيّن

(1) op.cit, p. 100.

(2) J-M Gros, «Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience» in Les fondements philosophiques de la tolérance, op.cit, p. 295.

أنّ عدم التسامح هو السمة الأساسية لكلّ عقيدة دينية. يقول بايل: «إنّ العنف، الذي ارتكبته المسيحية، سواء من أجل القضاء على الوثنية أم منع الهرطقات، أو احتواء المِلل المنشقّة عن الأصل، لا يمكن التعبير عنه، فالتاريخ يدلّ على فظاعته، ومن كان طيباً ترتعد فرائصه من هوله. إنّ نفساً طيّبة لا يمكنها أن تتقبّل، بارتياح، هذا النوع من الكشف، إنّها لن تمتنع من لعن ذاكرة أولئك الذين كانوا سبباً في تلك الحرائق»[1].

يرى بايل أنّ الحرب مرتبطة، دائماً، بالأديان الكبرى ذات التوجه الكوني، تلك الأديان، التي تدّعي أنها تحمل رسالة كونية تجعل معتنقيها يعتقدون أنّ واجبهم الديني الأساسي هو نشر ذلك الدين، باعتباره الدين الحقّ الذي يجب أن يسود[2]. وبما أنّ ادّعاء الحقيقة هو السمة المشتركة بين تلك الأديان، فإنّ النتيجة الحتميّة لذلك ستكون الحرب المقدّسة، أو العنف المقدّس؛ أي الحرب، التي يتوهّم مَن يقومون بها أنّهم يطبّقون أمراً إلهياً، ويحقّقون، بالأفعال الإجرامية التي يرتكبونها، غاية سامية تحقيقاً لأمر، أو لوعدٍ إلهي.

(1) Bayle, Œuvre diverse, t.III, P. 955b: «Ce que le christianisme a commis de violence, soit pour extirper l'idolâtrie païenne, soit pour étouffer les hérésies, soit pour maintenir les sectes qui se séparaient du gros de l'arbre, ne saurait être exprimé; l'histoire en inspire de l'horreur, on en frémit pour peu qu'on soit débonnaire: une bonne âme ne peut lire innocemment cette sorte de révélation, elle ne saurait s'empêcher de maudire la mémoire de ceux qui ont été la cause de ces incendies».

(2) Les fondements philosophiques de la tolérance, op.cit, p. 302.

لمواجهة مشكل التسامح، أو، بالأحرى، عدم التسامح، وهو متأصّل في عقلية التقديس، لا بدّ من إبراز عقدته، التي تكمن في طبيعة المُعتقَد الديني ذاته[1]. إنّ المعتقد هو الفكرة، أو التصوّر، الذي لا يدرك نفسه بطريقة عقلانية. وهو، دائماً، فرديّ وخاصّ، في حين أنّ «تنوّع الآراء شأن خاص بالإنسان»؛ يقول بايل.

لدينا، من جهة، عقيدة تقدّم نفسها حقيقةً مطلقةً، ومن جهة أخرى تنوّع آراء، واختلاف في المواضعات. كيف يقبل المعنى الأول للعقيدة إذا اعتبرنا أنّ المعتقدات هي ضروب من المواضعات الرمزية والثقافية. النتيجة المنطقية لمثل هذا التفكير هي أنّ القول بـ «عقيدة كونية، ليس إلّا تناقضاً في العبارة، فهي تقوم على ادّعاء فارغ هو ادّعاء احتكارها الحقيقة»[2].

إنّ كلّ دين بمنطقه الخاص ينتهي به الأمر إلى التصادم مع الأديان الأخرى. ولكن يجب ألّا ننسى أنّ الحروب الدينية، في نهاية الأمر، حروب البشر. وهكذا، تتحول فظاعة الحرب إلى عمل جيّد؛ بل إلى واجب ديني[3]: قتل الكفار، الجهاد في سبيل الله، إعلاء كلمة الله (أليست هذه هي الشعارات، التي ترفعها الجماعات الإسلاموية الأصولية في العالم العربي قبل الشروع بالقتل؟).

إذا كان عدم التسامح مرتبطاً بالأديان، باعتباره أحد أهمّ

(1) Ibid, p. 303.

(2) Ibid, p. 303.

(3) Bayle, Commentaire philosophique, Paris, Agora Press-Pocket, 1992 p. 174: «J'ai la vérité de mon côté; donc mes violences sont de bonnes œuvres».

استتباعات عقائدها، فهل يكون التسامح الحلّ لمشكل الحرب الدينية، والعنف المقدّس؟ ولكن ألا يفترض ذلك القيام بنقدٍ جذريّ للدين يفضي إلى تطهيره من العقائد الزائفة والخرافات؟

لا يخفي بايل تشاؤمه بخصوص نهاية العنف الديني، وانتشار التسامح: «بما أنّ التسامح، الذي هو العلاج الوحيد للفتن، التي تثيرها الفرق (Schismes)، مرفوض، فإن تنوّع الأديان سيكون شرّاً عضالاً وواقعياً ومرعباً. إنّ مذهب التسامح، في هذه الحال، لا ينتج شيئاً»[1].

إنّ الحل، الذي ينتهي إليه تفكير بايل، هو الخروج من أسْرِ العقائد الدينية، دون أن يعني ذلك إنكارها؛ أي الخروج من منطق «الجنون الديني» بعبارة كانط، وذلك عبر إخضاع الدين لتمحيص ونقد العقل الذي يسميه بايل «العقل الأخلاقي»، أو «النور الطبيعي». إنّه المشروع الكبير، الذي سيضطلع به مفكرون بارزون في القرن الثامن عشر. لقد أدرك بايل، بوضوح تام -وهو المرتدّ (relaps)، الذي عانى من الاضطهاد الديني- أنّ الدين لا يرقى إلى مرتبة الكونية، على الرغم من أنّ الأديان جميعها تدّعي ذلك. وبما أنّ الأمر، كذلك، يجب تأسيس الكونية في مستوى آخر، وتحديداً في الوعي الأخلاقي[2]؛ أي في العقل، الذي

---

(1) Baylem, Œuvres diverse, 1737, p. 1011 a, cité par J-M Gros, «Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience» in Les fondements philosophiques de la tolérance, op.cit, p. 304.

(2) -J-M Gros. «Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience» in Les fondements philosophiques de la tolérance, op.cit, p. 306.

ينبغي أن تخضع كلّ العقائد لحكمه[1]. إنّ الاعتقاد يجب ألّا يتناقض مع العقل، والحكم الأخلاقي الشخصي الحرّ ينبغي أن يحلّ محلّ سلطة الكنيسة، التي تستمدّ سلطتها الروحية من دور الوساطة، الذي تؤدّيه بين المؤمنين والكائن الأسمى (صكوك الغفران). إنّ العقل يستطيع أن يكتشف، بوساطة النور الطبيعي الصادر عن الله، حقائقَ الأشياء جميعاً، وأن يحدّد بنفسه المبادئ العامة للعدالة، دونما حاجة إلى الأديان والكنائس[2].

يقلب بايل العلاقة بين العقيدة (الدين)، والوعي (العقل). إنّ الوعي الأخلاقي النابع من داخلية الإنسان، والمتطابق مع العقل، هو الذي يجب أن يحدّد ما هي العقيدة الصحيحة. وما دامت العقيدة نتاج الوعي الحرّ، الذي من أهم ميزاته الاختيار، فإنّ جميع العقائد تصبح متساوية من حيث القيمة، لكونها تعبّر عن اقتناع الضمير الداخلي. ينتج عن ذلك تأسيس التسامح بصفة عامة على حرية الضمير، واستقلالية الوعي الفردي، ومن ثَمَّ رفض عدم التسامح، الذي تشرع له الأديان؛ بل رفض كلّ دين يقوم على التعصّب، وإنكار حقّ الآخرين في حرية الضمير والاختلاف. «أقول، فحسب، إنّ الإيمان لا يعطينا، أبداً، دلائل أخرى على صواب رأينا، باستثناء الشعور الداخلي، واقتناع

(1) Bayle, De la tolérance, commentaire philosophique, p. 90: «Le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui est proposé, est la raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la métaphysique».

(2) المرجع نفسه، ص90.

الوعي. وهي دلائل تُوجد لدى الناس الأكثر هرطقة. وينتج عن ذلك، في التحليل الأخير لمعتقدنا (التحليل هنا بالمعنى الكيميائي للكلمة)، سواء كان صائباً صحيحاً (Orthodoxe)، أم منحرفاً ضالاً (hérétique)؛ (أيّ معنى بعد يعطى لهذه الصفات)، أنّه ما نشعر به، وما يبدو لنا أنّه الصواب. من هنا، استنتج أنّ الله لا يطلب من الأرثوذكسي، ولا من الهرطوقي، يقيناً يكون مُحصّلاً بوساطة امتحان ومناقشة علمية؛ بل إنّه يطلب من هؤلاء وأولئك أن يحِبّوا ما يبدو أنه الحقّ»[1].

وهكذا، يكون التسامح مطلقاً، بلا أيّ شرط. إنّه النتيجة المنطقية للإقرار بحرية الوعي والضمير. وفي المقابل، لا يمكن إسناد عدم التسامح الديني بأيّ حجة عقلية. إنّ الموقف الفلسفي النهائي لبيار بايل من مشكل التسامح، يتمثّل في أنّ أساس التسامح ليس الدين؛ بل الوعي الأخلاقي، أو الضمير الأخلاقي (la conscience morale)، الذي يتطابق مع ما يقرّه الحقّ الطبيعي

(1) Bayle, Commentaire philosophique, op.cit., p. 341: «Je dis seulement que la foi ne nous donne point d'autres marques d'orthodoxie que le sentiment intérieur, et la conviction de la conscience, marques qui se trouvent dans les hommes les plus hérétiques: il s'ensuit que la dernière analyse de notre croyance [analyse est pris au sens chimique du terme], soit orthodoxe, soit hétérodoxe [quel sens encore donner à ces qualificatifs?] est que nous sentons et qu'il nous semble que cela est vrai. D'où je conclus que Dieu n'exige ni de l'orthodoxe, ni de l'hérétique, une certitude acquise par un examen et une discussion scientifique et, par conséquent, il se contente, et pour les uns et pour les autres, qu'ils aiment ce qui leur paraît vrai».

المتطابق مع القانون الإلهي. ينتج عن هذا التأسيس الفلسفي للتسامح موقف سلبي بصورة جذرية من مشكلة الصراعات الدينية: ضرورة الخروج من ربقة الدين، بما هو مجموعة من العقائد الدوغمائية المناقضة للعقل. ولا يجب أن نفهم، هنا، أنّ بيار بايل يدعو إلى تبنّي موقف رافض كلياً للدين؛ أي إلى الإلحاد، ولكنّه يدعو إلى الفصل بين الإيمان والدين، باعتباره مؤسّسة كهنوتيّة تصادر حرية الوعي، وتضيّق مجال حرية الضمير. إنّه يدعو إلى دين طبيعي (كوني) يكون مجالاً لحرية الوعي والضمير، وتُترجم مبادئه في ما ينبغي أن يقوم به المؤمنون من أفعال أخلاقية فاضلة. الدين الطبيعي هو النقيض الفعلي للأديان الوضعية الدوغمائية القائمة على الإكراه، والإرهاب، والعنف. سيُدافع كلّ من هيوم وروسّو، أكثر من غيرهما، عن فكرة الدين الطبيعي، على الرغم من اختلاف فلسفتيهما، من حيث الأسس، ومن حيث التوجّهات. وسنجد جون لوك، وبعده كانط، قد اختارا طريقاً أخرى لمعالجة المسألة الدينية: الاحتفاظ بالمسيحية، ولكن بعد تأويلها فلسفيّاً، بحسب «حدود العقل البسيط».

جون لوك والتسامح المحدود:

اهتمّ لوك بالمسائل الميتافيزيقية والإبستمولوجية في (**محاولة فلسفية في الذهن البشري**) (Philosophical Essay Concerning Human Understanding) (1690م)، ولكنّ معالجته للمسائل السياسية والأخلاقية هي التي جعلت صيته ذائعاً. اهتمّ لوك بالتفكير في أسس الحقوق والحريات الطبيعية، وانتصر للتسامح

الديني في عصر عُرِفَ باتّساع نطاق الحروب الدينية. وما يدلّ على اهتمام لوك بمسألة التسامح الديني الرسائل التي كتبها في بداية مساره (1660 و1662م) وفي مرحلة نضجه الفكري، حيث كتب رسالة التسامح (Epislota di tolerantia) (سنة 1689م)، التي يرى الباحثون أنّها تتضمّن الموقف النهائي للُوك من مسألة التسامح، وهو موقف -كما سنرى- لا يخلو من تناقض، ولا يرقى إلى مستوى الموقف، الذي اتّخذه بيار بايل (P. Bayle)، أو جون كرال[1] (J. Crell) المنتمي إلى المذهب السوسيسني (Socinism) من المسألة نفسها.

لن نهتم بالرسائل الأولى التي كتبها لوك حول التسامح. بين عامي (1661 و1662م)، كتب الفيلسوف رسالتين حول التسامح، يظهر، من خلالهما، أنّه لم يكن يقبل بالتسامح أصلاً، فكلّ «الأفعال المستوية، مهما كان نوعها، تقع تحت سلطة مَن أوكل إليه التصرّف في حرية وحظوظ؛ بل وحياة، كلّ فرد من أفراد الرعية». سلطة الحاكم المدني مطلقة، وهي تمتدّ لتشتمل على الضمير والوعي، ولا سيّما عندما يترجم الوعي في أعمال من شأنها أن تضرّ بالمجموعة، أو بالدولة.

قد يرى لوك أنّ «ما يطالب به بعضهم من حرية الضمير ما هو، في الواقع، إلا مطالبة بحرية الفعل»[2] وحرية الفعل، إذا ما

(1) John Crellius, De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience, 1637.

(2) بدوي، مقدمة رسالة في التسامح، ص42.

أُتيحت للأفراد والجماعات، يمكن أن تكون سبباً للفوضى والاضطراب، ولانخرام المجتمع، وتفكّك الدولة. في عام (1667م)، كتب لوك (بحث في التسامح) (Essay on toleration) (سيُنشَر بعد قرنين من كتابته في نشرة فوكس بورن عام 1867م)، وفيه يتقدّم لوك خطوةً على طريق التسامح؛ إذ نجده يحدّ بعض الشيء من سلطة الحاكم، فيرى أنه ليس له أن يتدخل في أمور الدين، إلّا إذا تعلّق الأمر بتأمين السلام، وحماية أملاك الرعايا. ولئن قَبِلَ لوك بالتسامح في الأمور النظرية، فإنه استبعَد إنكار وجود الله من تلك الأمور؛ أي أنه لا تسامح مع الملحدين واللاأدريين (agnostiques). وفي المذكّرات (Commonplace book)، سجّل حججاً تتعلّق بتبرير التسامح سيستعيدها في **(رسالة في التسامح)** (Letter on toleration) (1689م).

بما أنّ رسالة التسامح تعبّر -حسب الباحثين وشُرّاح لوك- عن الموقف النهائي للفيلسوف من مشكل التسامح، الذي كان قد طُرِحَ بحدّة في عصره، فإنّنا سنركّز اهتمامنا على هذا النص، لنبيّن أنّ لوك -وإن لم ينتصر للتسامح المطلق المؤسس على حرية الوعي- تحرّرَ إلى حدٍّ ما من القراءة الأرثوذكسية للمشكل.

أكّد لوك، في هذه الرسالة، أنّ عدم التسامح يتنافى مع الفضائل المسيحية الأساسية، ولاسيما فضيلة المحبّة. ولكنّ التسامح لا يعني مطلقاً إباحة الحرية الدينية. ولتجنّب أن تتحوّل الإباحة إلى استباحة الممنوعات والمقدسات الدينية، رأى لوك ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة من حيث الوظائف.

يقوم الفصل بين الكنيسة والدولة على تعريف كلتيهما: فالدولة هي «جماعة من الناس تكوّنت لغرضٍ وحيدٍ هو المحافظة على خيراتهم المدنية وتنميتها»، وهذه الخيرات ليست إلّا الحياة، والحرية، وسلامة البدن والأملاك، مثل الأرض، والنقود، والمنقولات. أمّا الكنيسة، فهي «جماعة حرّة مؤلفة من أناسٍ اجتمعوا بإرادتهم لعبادة الله على النحو الذي يرونه مقبولاً عندهُ، وكفيلاً بتحصيلهم النجاة».

انطلاقاً من هذين التعريفين، تكون كلّ جهة من الجهتين مخصّصة لوظيفة معينة. الدولة غايتها حماية الخيرات (Bona) المادية. أمّا غاية الكنيسة، فهي تحقيق خلاص النفوس. تشترك المنظمتان في كونهما نتاج تواضع معيّن، ولذلك لا يحقّ لأيّة كنيسة أن تدّعي أنّ تعاليمها تتطابق مع الحقيقة، أو أنّها توصل إليها. كما أنّ الدولة، مهما كان نظامها السياسي، لا تمثّل التجسيد الحقّ للعدالة. كلتاهما، إذاً، مطبوعة بطابع النسبية. واختلاف الطبيعتين ينتج عنه اختلاف الوظائف والمهمّات: سياسية بالنسبة إلى الأولى، وروحية بالنسبة إلى الثانية. يرى لوك أنّ السلطة السياسية منفصلة عن الكنيسة، ولكن يجب تكريس الفصل في الواقع، وذلك للاعتبارات الآتية:

1- ليس من وظيفة السلطة الزمنية أن تعمل على نجاة النفوس (خلاص الأرواح)؛ لأنّ الحاكم المدني ليس مكلّفاً برعاية النفوس؛ بل إنّ مهمّته تقتصر على توفير شروط الاجتماع السلمي، وحماية الخيرات.

2- تقوم السلطة السياسية على الإكراه والقسر، في حين أنّ الدين يقوم على الإيمان والتسليم. كذلك يكون التدين أمراً شخصياً، ولا علاقة له بالشأن العام مجال فعل السلطة السياسية. إنّ أدوات السياسة لا قيمة لها في مجال العقائد الإيمانية. إنّ حكم العقل نتيجة اقتناع، وليس نتيجة أوامر، أو إكراهات. هنا، قد يُطرَح اعتراضٌ مفاده أنّ الحاكم المدنيّ قد يجبر الهراطقة والضالين على الإيمان بوساطة الحجج. يرى لوك أنّ هناك فرقاً بين الإلزام بالحجج، والإلزام بالأوامر: «السلطة الزمنية لا ينبغي لها أن تفرض عقائد الإيمان بوساطة القانون المدنيّ، سواء تعلّق الأمر بالعقائد، أم بأشكال عبادة الله»[1].

3- لا يستطيع الحاكم تحقيق الغاية الروحية؛ أي نجاة النفوس، وإن تمكّن من تحويل الناس عن عقائدهم الأولى بوساطة الإكراه، وذلك لأنّ الدين الرسمي، دين السلطان، ليس، بالضرورة، الدين الحقّ، فلو افترضنا أنّ دين ملك ما هو الدين الصحيح، فإنّ النجاة والخلاص الروحي سيكون موكولاً للحظّ، ولمصادفة الميلاد، وهذا أمر لا يليق بالله، ولا يقرّه العقل، ناهيك عن أنّ عقائد الحكام من التعدّد والتنوّع، حيث لا يمكنها كلها أن تكون مطابقة للدين الحقّ. ماذا ينتج عن ذلك؟

يجب ألّا تتدخّل الدولة بالأمر، أو بالإكراه، في الحياة الروحية للمواطنين، وفي الشؤون المعنوية للكنائس؛ لأن ذلك لا

(1) رسالة في التسامح، ص72.

يدخل في دائرة اختصاصها. في هذا المستوى، لا تطرح مشكلة التسامح الديني، فالدولة ليست معنية بالتسامح بقدر ما الكنائس والمذاهب معنية به. ليس للسلطة السياسية أن تنتصر لكنيسة بعينها، أو لمذهب بعينه. إنّ موقفها الأصلي تجاه المذاهب، والكنائس المختلفة، هو الحياد.

يُطرح مشكل التسامح في مستوى العلاقة بين الكنائس (وهي أطر لجماعات)، وكذلك بين أعضاء الكنيسة الواحدة، فالكنيسة هي «جماعة ذات إرادة، وبما أنه لا أحد يولدُ عضواً في كنيسة، فإن الدخول في مذهب، أو الخروج عنه، يُحدّد بحرية الوعي المميّزة لكل فردٍ.

إن الانتماء إلى كنيسة دون غيرها أمر تحكمه العادات والتقاليد الاجتماعية، وهذا النوع من الانتماء الديني -في نظر لوك- خالٍ من كلّ معقوليّة (لا يمكننا تفسيره عقليّاً). ولكن عندما يختار الفرد أن ينضمّ إلى كنيسة ما، أو أن ينضمّ إلى مذهب معين، فإنه يفعل ذلك بكلّ حرية. مبدأ الحرية، إذاً، منطلق الانتماء إلى جماعة دينية (كنيسة)، وهو نفسه الذي يجعل الخروج منها ممكناً، عندما يكتشف خطأ في المذهب، أو فساداً في أشكال العبادة[1].

يؤكد لوك ضرورة التمييز بين تأويلات الإكليروس للدين ذات الطابع المذهبي، والدين الحق. ومادامت التأويلات مجرّد مقاربات

---

(1) المرجع نفسه، ص74.

لِما يُعتقد أنه الحق، فإنّ أيّ كنيسة لا يحقّ لها ادعاء امتلاك الحقيقة، أو امتلاك حقّ التوجيه إليها، ومن ثَمّ، فإنه يتوجّب على السلطة الكنسية أن تكون متسامحة مع أعضائها، كما يتوجب على الكنائس أن تتعايش بسلام؛ لأنه لا واحدة منها أكثر جدارة من غيرها بامتلاك الحقيقة، كما أن ما يجمع بينها جميعاً هو السعي إلى الخلاص الروحي عبر العبادات والطقوس، ومن ثَمّ ليس من المعقول أن يكون الاختلاف في أشكال العبادات سبباً في التنازع والحروب. ولكنّ لوك لا يذهب إلى النتيجة، التي يقود إليها مبدأ حرية الوعي، وحرية اختيار الانضمام إلى كنيسة. إنه يرى أنّه «لا كنيسة ملزَمة، باسم التسامح، أن تحتفظ، في مراحلها، بمن يصرّ، على الرغم من التنبيهات، على الخطأ في حقّ القوانين المقرّرة في هذه الجماعة؛ لأنه لو سُمِح له بانتهاكها دون عقاب، فسيكون، في ذلك، نهاية لهذه الجماعة»[1]. تستطيع الكنيسة أن تمارس الحِرْم (Excommunion)؛ أي طرد العضو من الكنيسة، دون أن يعطيها ذلك الحقّ في الاستيلاء على أملاك الشخص المحروم.

إنّ تأكيد لوك، في هذه الرسالة، قداسة الحقوق المدنية، وحقّ الملكية يُبيّن إلى أيّ مدى كان واعياً بأهميّة المبدأ اللائيكي المتعلّق بالفصل بين السلطة السياسية والشؤون الدينية الخاصة بالأفراد وبالجماعة. المبدأ الذي هو حصيلة تاريخ طويل مليء بالآلام والمذابح جراء تحالف السلطة السياسية والسلطة الدينية.

(1) المرجع نفسه، ص77.

يمكن صياغة هذا المبدأ بعبارة لوك نفسه: «لا الأفراد، ولا الكنائس، ولا الدول لديها مبرّر عادل للاعتداء على الحقوق المدنية، وسلب الآخرين أموالهم الدنيوية بدعوى الدين»[1].

إنّ الخلفية السياسية، في نصّ لوك، ليست خافية تماماً، فهو يتحدّث عن التسامح لا كمعطى، أو واقعة تاريخية، بل كمطلب وشرط ضروري لإقامة السلام المفقود، خلال كلّ تاريخ أوربة المسيحية، وتاريخ إنجلترا بوجه خاص.

إنّ كشف تهافت التعصّب الدوغمائي للعقائد الدينية، وبيان عدم معقوليته، وكذلك مظاهر عدم التسامح والاضطهاد المرتبطة به هو الرهان الأساسي، الذي وجّه تفكير لوك في **(الرسالة)**. ويمكن القول: إن الأمر لا يتعلّق بمبحث نظري على غرار نظرية المعرفة، أو مبحث الأفكار (أفكار الجواهر، والعلاقات، والأنماط)؛ بل هو مبحث يستمد مبرراته، ووجاهة طرحه من الواقع، ومن التاريخ: «إن تاريخ إنجلترا يقدّم لنا أمثلة حديثة تدلّنا كيف أنّه، في عهود حكم هنري الثامن (1509–1547م)، وإدوارد السادس (1547–1553م)، وماري الأولى (1553–1658م)، وإليزابيث الأولى (1558–1603م)، بدّل رجال الدين قراراتهم، وموادّ إيمانهم، وأشكال عبادتهم، وكل شيء، بمجرّد إيماءة من الأمير. وهؤلاء الملوك اختلفت آراؤهم، وأصدروا أوامر مختلفة جداً في أمور الدين، حتى إنه لا يستطيع أحد إلّا إذا كان مجنوناً -وكدت أقول

(1) المرجع نفسه، ص82.

ملحداً- أن يؤكّد أنّه لا يمكن لأيّ إنسان شريف يعبد الله الحقّ أن يطيع أوامرهم الدينية دون أن يهين ضميره، وعبادته لله»[1].

إنّ عدم التسامح لا يعني، فحسب، منع المخالفين والمنشقين من إظهار معتقداتهم عبر الشعائر والطقوس، ولكنه يعني، أيضاً، إكراه المرتدين والملحدين على الالتزام بمذهب سائد، أو بالعقيدة التي يتبناها السلطان. ولفرض الإيمان، يتمّ الالتجاء إلى العنف المادي، الذي يسلّط على الجسد (أشكال التعذيب المختلفة، كالحرق، وبتر الأعضاء، والتشويه... إلخ). قد يكون لوك -وهو يؤكّد أنّ الإكراه ليس وسيلة ملائمة لتغيير العقيدة، أو توجيه الوعي- استحضر قصص التعذيب الشنيعة، التي كان يتعرّض لها المتّهمون بالهرطقة والإلحاد، لاسيما أن محاكم التفتيش لم تكن بعيدة كثيراً عن زمانه. رفض لوك أن يترجَم عدم التسامح إلى تعذيب بدنيّ؛ فحتى إذا كان يحق للكنيسة ألّا تتسامح مع من يخالف قوانين الإيمان المفروضة، فليس لها أن تسلّط عليه أيّ نوع من التعذيب الجسدي، أو أن تبادر إلى انتزاع امتلاكه، أو أن تحدّ من حقوقه المدنية، يحقّ لها، فحسب، أن تطرده من حظيرة الكنيسة لا غير. حجة لوك تتمثّل في كون الحقوق الطبيعية للفرد (الحياة، والحرية، والملكية) تتطابق مع ما يقضي به قانون الطبيعة؛ بل هي مضمون ذلك القانون، الذي يتوجّب على كلّ كنيسة، أو دولة، أن تلتزم به. إن ما يقرّه قانون الطبيعة جوهر الأمر الإلهي.

---

(1) المرجع نفسه، ص90-91.

لقد أقرّ لوك، صراحةً، أنه لا يجوز التسامح[1] مع صنفين من الناس هم الملحدون والباباويون (أتباع المذهب الكاثوليكي). لم يختلف الباحثون في أنّ هذا الموقف مثّل نقطة ضعف نظرية لوك في التسامح الديني. ولعلّ ما يؤكد ذلك أنّه موقف يتناقض مع مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، ومع مبدأ حرية الوعي والضمير؛ أي مع النزعة الليبرالية لتفكير لوك بصفة عامة. ولكنّ السؤال، الذي نطرحه هنا، هو: كيف نفسّر إصرار لوك على الدفاع عن عدم التسامح مع الملحدين والكاثوليك؟ كيف نفسّر إدانته للملحدين، بحجة أنهم لا يحفظون العهود، وهو ما فتئ يؤكّد أن الإيمان يتعلّق بالضمير والوعي، ولا يمكن اختزاله في الأفعال الظاهرة؟

رأى لوك أنه لا يجوز أن تتسامح الدولة مع الكاثوليك؛ أي السماح لهم بإعلان عقائدهم، وممارسة طقوس عباداتهم؛ لأنهم موالون لسلطان أجنبي (لويس الرابع عشر، ملك فرنسا الكاثوليكي)، فذلك الولاء من شأنه أن يؤدي إلى إضعاف الدولة واضمحلالها، وربما الى سيطرة الأجنبي. ومعنى ذلك أنّ رفض

(1) هذا يعني أن التسامح لا يمكن أن يكون مطلقاً، ولكنه أمر مفروض في إطار علاقة اجتماعية معينة. دائماً هناك قواعد يجب الالتزام بها، وإن كان الفرد لا يقبلها بمشيئته. وفكرة التسامح المحدود تعني أنّ التسامح ليس فضيلة أخلاقية، وهو ما يجب أن يكون؛ بل هو قضية سياسية. «قضية الموقف، الذي تتخذه السلطات تجاه حيّز معين من الأفعال، أو المعتقدات، أو الممارسات». انظر: التسامح بين شرق وغرب، مرجع سابق ص7.

التسامح مع الكاثوليك يمكن أن يُفسّر تفسيراً سياسياً مداره مبدأ (مصلحة الدولة).

إن الكاثوليكية ليست، من منظور الحقيقة، أجدر من البروتستانتية، ولكن الأمر يتعلّق بصراع سياسي يمثّل الدين أحد أهم أدواته. يقول لوك: «فإنْ كان البابوي يؤمن بأن ما يسميه إنسان آخر خبزاً هو، في الحقيقة والواقع، جسد المسيح فإنه، بهذا، لا يضرّ جاره. وإذا كان اليهوديّ لا يؤمن بأن العهد الجديد هو كلام الله، فإنّه بهذا لا يبدّل أية حقوق مدنية. وإذا كان الوثنيّ يشكّ في كلا العهدين (الجديد والقديم)، فلا يجوز أن يعاقب على هذا بوصفه مواطناً غير أمين»[1].

دافع لوك عن التسامح، باعتباره شرطاً للاستقرار السياسي، والوحدة الاجتماعية، فمجتمع الاضطهاد والملاحقة بسبب الدين هو، بالضرورة، مجتمع مفكك، وغير ملائم للتمتع بالحقوق المدنية، ولا لنمو الملكية والتجارة. ولكنّ استثناء الكاثوليك من التسامح -وإن أمكن تفسيره بهاجس الخطر السياسي المتمثّل في خضوع إنجلترا لسلطان أجنبي كاثوليكي المذهب- لا يمكن تبريره من منظور حرية الضمير، ولاسيما إذا أخذنا في الاعتبار ما أكّده لوك من أنّ الإكراه لا يصلح لتغيير العقيدة. وأمّا بخصوص استثناء الملحدين من التسامح، فإن حجة لوك تبدو واهية (الذين لا يؤمنون بالله لا عهد لهم، ولا ميثاق، ولا يلتزمون بالفضائل والأعمال الصالحة).

(1) رسالة في التسامح، ص106.

يبدو أنّ لوك يتبنى رأياً شائعاً، أو حكماً مسبقاً حول الملحدين. كيف يمكن معرفة داخليّة الضمير؟ وهل يمكن التأكد من الإلحاد، استناداً إلى كون الشخص لا يمارس ظاهرياً شعائر دينية معينة؟ وهل صحيح أن الملحد لا يحفظ العهود، ولا يلتزم بالمواثيق؟ والسؤال الأهم: هل الإيمان شرط ضروريّ للفضيلة؟ وإذا افترضنا أنّ الإيمان شرط للفضيلة، فكيف نفسّر وجود مسيحيين (مؤمنين) أشرار؟ في هذه المسألة يبدو تصوّر كلّ من بيار بايل (P. Bayle)، وجون كريل (J. Crell) أكثر عمقاً وأكثر معقولية من تصوّر لوك. وهنا تحديداً يمكن أن نطرح السؤال بخصوص «ليبرالية» لوك، أو، بالأحرى، حدود التصور اللوكي فيما يتعلق بالتسامح.

إنّ الرؤية المضطربة لمسألة التسامح لا يمكن أن تفسّر، فحسب، بأسباب فكرية أو نظرية؛ بل تفسّر، أيضاً، بالإطار التاريخي، والمناخ الفكري، الذي انتمى إليه لوك. بالعودة إلى التاريخ الإنجليزي، نجد أن قضية التسامح كانت احتلت أهمية أساسية في الفكر والسياسة، ومع ذلك فإن التسامح لم يكن، في أي لحظة، مطلقاً، أو شاملاً، بل كان دائماً تعبيراً عن وضعية سياسية معينة.

في عام (1689م)، صدر قانون التسامح (Toleration act)، ولكنه لم يلغِ التمييز التشريعي ضدّ الكاثوليكيين واليهود. وهذا القانون «ظلّ قائماً من الناحية الفعلية، حتى أواسط القرن التاسع عشر، حين تم التصويت على القانون المتعلق بالكاثوليكيين

(Roman Catholic Relief Act) (عام 1829م)، ثم القانون المتعلق باليهود (Jewish Relief Act) (عام 1846م)»[1]. إنها لحظة تاريخية انتقالية من الإقطاعية إلى الرأسمالية، ومن عالم قديم، حيث الكنيسة مهيمنة على المجتمع، باعتبارها سلطة روحية وزمنية، وحيث القيم الدينية هي السائدة إلى عالم جديد بدأت ملامحه تتشكّل مع الاكتشافات العلمية، والإصلاح الديني، واكتشاف العالم الجديد (أمريكا).

يقف لوك، من الناحية التاريخية والفلسفية، في النقطة الفاصلة بين العالمين، ولهذا فإننا نجده متسامحاً، ولكن إلى حدّ ما. كان لوك، في البداية، قابلاً بتصور هوبز (Hobbs) المتعلق بوحدة العقيدة الدينية، وحق الحاكم المدني في توجيه المعتقدات والعبادات، حسب مقتضيات السلم المدني. وفق هذا التصور، تمثل الوحدة الدينية (uniformité religieuse) المانع الأساسي للأخطار المرتبطة بالتنوّع المذهبي. و«لاحقاً، في أواخر السنوات 1660م (النصف الثاني من القرن السابع عشر)، خلال النقاش، الذي سيواجه فيه ستيلّنغفليت (Stillingfleet) وفي (**رسالة في التسامح**) سيتخلى لوك عن هذا الموقف»[2]؛ ليتبنى موقفاً أكثر ليبرالية.

---

(1) التسامح بين شرق وغرب، مرجع سابق، ص8.

(2) Justin Champion, «Hobbs, Locke et les limites de la tolérance, l'athéisme et l'hétérodoxie» in Les fondements de la tolérance, op.cit, p. 225.

وهكذا، عُدّ لوك رائداً للنظرية الليبرالية في التسامح[1]، ومعارضاً للتصور «التسلّطي»، الذي عبر عنه هوبز. غير أنّ باحثين آخرين اتبعوا وجهة تأويلية أخرى أدّت بهم إلى تأكيد حدود تصور لوك للتسامح. جون دان (John Dunn)، على سبيل المثال، رأى أنّ لوك دافع، فحسب، عن حرية العبادة، لا عن حرية التفكير والتعبير[2].

لا شك في أنّ نظرية التسامح -كما تبلورت ملامحها في القرن السابع عشر- مثلت الأساس لنظرية حقوق الإنسان الحديثة. فلقد استند الفلاسفة، الذين دافعوا عن التسامح إلى نظرية الحقّ الطبيعي، التي تقرّ بأنّ للإنسان حقوقاً أصلية سابقة على الاجتماع المدني، وعلى تكوّن النظام السياسي. خطابات حقوق الإنسان الحديثة ستكون، إذاً، صياغة ذات طابع قانوني لتلك النظرية الفلسفية حول الحقوق الطبيعية.

التسامح في الفكر العربي الإسلامي:

لعلّ هذا البحث لا يكون مهماً إلا إذا تناولنا مسألة التسامح في الفضاء العربي الإسلامي، فكراً وممارسة. لنبدأ هذا القسم بطرح السؤال الآتي: هل ترسخ مفهوم التسامح (بما فيه التسامح الديني) في الثقافة العربية الإسلامية؟

---

(1) Ibid, p. 234.

(2) J. Dunn, «The claim to the freedom of conscience» in From persecution to toleration, sous la direction de O. Grell, Oxford, 1991, cité par Justin Champion, p. 235.

لم يهتم الكتاب والمترجمون العرب، في بداية عصر النهضة العربية، بمفهوم التسامح، بوصفه مسألة سياسة مركزية، على غرار اهتمامهم بمسألة الحرية، أو بمسألة الحكم الرشيد، أو العقلانية... إلخ. لقد طرحت مسألة التسامح في أوربة، منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر، كقضية دينية وسياسية، أو، بالأحرى، كمسألة دينية لا حلّ لها إلا في إطار سياسي.

إن الفصل بين السلطان الروحي والسلطان الزمني، الذي تمّ التنظير له فلسفياً، وتتالت محاولات تكريسه عملياً عبر مراحل التاريخ السياسي لأوربة، لم يكن من السهل تقبّله لدى الذهنية الإسلامية المشكّلة حسب الثوابت القطعية في الإسلام، ولاسيما مبدأ عدم الفصل بين الدنيا والدين، والتطابق بين الحاكم (السلطان) والقائد الروحي، وصفة (أمير المؤمنين) أو (الإمام) دليل على ذلك التطابق. لماذا لم يظهر مفهوم التسامح لدى العرب؟ يمكننا أن نقترح، لتفسير ذلك، ثلاثة أسباب:

أولاً، إذا كان يمكن اعتبار التنازع بين السلطة الروحية (البابوات والأساقفة)، والسلطة السياسية (الأمراء والملوك)، سبباً أساسياً لبروز مفهوم التسامح الديني، ومن ثمّ ترجمته، في الواقع، قاعدة اجتماعية وسياسية تقضي بقبول الآخر، وتحمله في اختلافه (الإيمان شأن شخصي، ولا يحقّ للسلطة السياسية فرض عقيدة، أو ممارسة دينية على المواطنين، هذه هي الفكرة الجوهرية في حركة الإصلاح الديني)، فإنّ هذا التنازع بين السلطتين لم يظهر في تاريخ الإسلام؛ الصراع والنزاع كان بين

خصوم سياسيين اعتمد كلّ طرف على مذهب ديني، أو على تأويل معيّن للنصوص.

لم يُطرح التسامح مع المخالفين؛ بل إنّ الموقف الطبيعي كان عدم التسامح في أقصى حدوده. من السهل أن نكتشف، من خلال تاريخ الإسلام، التطابق بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، حيث إنه عندما تتغير السلطة السياسية، في هذه الفترة أو تلك، يتغير معها السند الإيديولوجي والمذهبي الذي تقوم عليه. إنّ التسامح الديني، لو حصل، لكان تسامحاً مع الخصوم السياسيين. حتى المكانة والحظوة، التي تمتع بها الفقهاء، لم تمكنهم من زعامة روحية من شأنها أن تضاهي، أو تضارع السلطة الزمنية. لقد ظل الفقهاء يدورون في حلقة السلطان، ويستمدون وجاهتهم من علاقتهم به، باعتباره وليّ الأمر، وأمير المؤمنين.

ثانياً، إنّ مفهوم «وليّ الأمر»، مبدأ ثابتاً في الدين الإسلامي، وفي الثقافة العربية التقليدية، يمكن أن يُفسِّر، إلى حدّ ما، غياب مفهوم التسامح بمعناه الديني والسياسي لدى العرب المسلمين قديماً وحديثاً. إنّ مفهوم الولاية يحمل دلالة دينية وسياسية في الوقت نفسه. الوليّ هو من يتولى الأمر؛ أي يقود، ويوجه، ويأمر، ويطاع. بهذا المعنى، يكون الوليّ هو النبيّ الذي يهدي الأمة إلى سبيل الرشاد، فتصلح، بدعوته، أمور الدنيا والدين. انطلاقاً من نموذج النبي زعيماً روحياً وسياسياً، ترسَّخَ التطابق بين السلطتين

في التاريخ الإسلامي، وغُدَّت طاعة الحاكم (وليّ الأمر) من طاعة الله. أدبيات الفقهاء، وكتابات المفسرين، تحتوي على ما لا حصر له من المقولات، التي تؤكد هذا التوجه. طاعة الحاكم من طاعة الله، ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]، مثل هذه المقولات هي التي شكّلت البُنى العميقة للوعي الجمعي، فأصبحت مهيّأة لتقبّل الحكم المطلق؛ لأنه ممنوح من الله.

في التراث العربي الإسلامي، نجد نصوصاً لا حصر لها تتحدّث عن عدم التسامح، ورفض الآخر الملّي، أو المخالف في المعتقد، أو المذهب، ومنها معاملة المبتَدِع. «ومفهوم (المبتدِع) هذا مفهوم يُضيَّق حتى لا يشمل إلا من خرج خروجاً بيّناً، أو أنكر متعارفاً عليه من أركان الدين، أو خالف إجماعاً حاصلاً، كما قد يتّسع ليشمل كلّ مجتهد اجتهد ما اجتهد، وكلّ مبدع أبدع ما أبدع، وكلّ مجدّد جدّد ما جدّد؛ إذ يحب (المتشدّد) -الذي يُعدّ نفسه (حارس العقيدة)، و(المؤتمن على الشريعة)- أن يكون بينه وبين المبتدع -بوصفه (المشغب) على طهرانية العقيدة وصفاء الشريعة- حصن من حديد»[1].

وحده السلطان الأعلم بخير الرعية وصلاحها، ولذلك ما على الرعية إلا الطاعة، وما على الفقهاء إلا الدعوة له على المنابر بالصلاح والرشاد. كيف لثقافة قائمة على قطعيّات لاهوتية

(1) الشيخ، محمد، كتاب الحكمة العربية، دليل التراث العربي إلى العالمية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م، ص104.

أن تنتج مفهوم التسامح في دلالته الدينية والاجتماعية والسياسية؟ مثل تلك الثقافة لم يكن لها إلا أن تؤسس، منذ البداية، لعدم التسامح، ولاسيما عدم التسامح الديني.

إنّ المنطق الهُوَوي الأحادي هو الذي تحكّم في ذهنية العربي المسلم: في المجال الديني، لا توجد إلا حقيقة واحدة (ما هي؟ من يكتشفها؟ وكيف يمكن أن تُكتشف؟ تلك أسئلة لم تطرح بصورة جذرية إلّا نادراً مع الفارابي، ومع ابن رشد على وجه الخصوص، الذي قال بازدواجية الحقيقة). فكيف يتمّ التسامح مع من ينكرها، أو يدعي أنه حصّل حقيقة أخرى؟

ثالثاً، غياب مفهوم الحرية، ولاسيما (حرية الضمير). على الرغم من أن القرآن كثيراً ما يتحدّث عن الإيمان باعتباره مسألة داخلية ضميرية محلّها الفؤاد، أو القلب، وأنه لا يتجلى من خلال الممارسات الظاهرة والعبادات، إلّا أن الثقافة الإسلامية لم تعترف بإمكانية الاختلاف العقدي، ولم تقبل بحق الشخص في أن يؤمن، أو لا يؤمن، ومن هنا يكون المجال مفتوحاً للنفاق. وأكثر من ذلك، إن الثقافة العربية لم تعرف مفاهيم (الوعي) أو (الضمير) (Conscience) كجوهر فكري خاصيته الحرية (حرية التفكير) لم يوجد في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، وقد نتج عن ذلك أنّ الحرية، باعتبارها أساساً للتسامح مع الآخر، لم تكن جزءاً من المناخ التصوري لتلك الثقافة. على العكس من ذلك، تمَّ تعريف الإنسان كمخلوق مسيّر معدّ للقيام بوظيفة معينة، ولذلك هو مجبر على الطاعة والخضوع بالمعنى الديني والسياسي.

كيف نتحدّث، إذاً، عن (حرية الضمير)، وحقّ الاختلاف الديني، في إطار ثقافة لا وجود فيها لشيء يسمى (الضمير)، ولا لعبارة تدلّ على (التسامح) كقيمة سياسية؟

خاتمة:

لم يصبح التسامح مبدأ عاماً معترفاً به، ومتعارفاً عليه، في الثقافة الغربية، إلا من خلال تجارب تاريخية طويلة كانت فيها النزاعات والحروب الدينية حاضرة حضوراً بارزاً. لقد كانت الصراعات والانشقاقات الدينية، وما نتج عنها من احتراب دموي، الدافع الأساسي للاهتمام بمسألة التسامح الديني، والعمل على تكريسه حلاً.

من المعروف أنّ فلاسفة، وسياسيين، وكتّاب مقالات، كانوا قد ساهموا في التأسيس للتسامح على المستوى النظري. ولكن يجب أن لا ننسى، أيضاً، أنّ تاريخ المسيحية تميّز بحركة إصلاح ديني استندت إلى نزعة عقلانية رامت تخليص الدين المسيحي من الخرافات، والأساطير، وترسيخ فهم عقلي للتاريخ المسيحي، وللمعتقدات، وأدّت إلى أن أصبح التسامح عنصراً من عناصر الثقافة، وقيمة من قيم المجتمع.

أمّا التسامح الديني، فإنّه لم يصبح مجرّد بُعدٍ من أبعاد التسامح، إلا بعد تعمق الحركة النقدية للدين، وبعد القبول بحقوق الإنسان مرجعيةً قيميةً كونيةً تتجاوز خصوصية الانتماء الديني. عندما تصبح حقوق الإنسان مجسّدة في الواقع، ومستندة

إلى آليات قانونية وسياسية (مؤسسات وطنية ودولية) من شأنها أن تترجمها إلى وقائع، وتجارب، واختيارات فردية وجماعية، آنذاك، تصبح المطالبة بالتسامح بلا معنى. إن تحقق حق الاختلاف الديني يلغي مطلب التسامح، وينسف كلّ أساس للتعصب، ولكن أين الواقع من سموّ ورفعة النظرية؟

لئن انعدم التسامح، في الثقافة العربية الإسلامية قديماً وراهناً، فإن ذلك يعدّ، اليوم، دافعاً إلى العمل على تأصيل مفهوم التسامح في الفكر والممارسة، دون الفصل بين التسامح حقاً (نظرية وممارسة)، وحقوق الإنسان، التي لم تكرّس بعد عنصراً من عناصر الثقافة العربية المعاصرة.



المصادر والمراجع

- حقوق الإنسان، نصوص مختارة، إعداد بنعبد العالي، ومحمد سبيلا، دار توبقال، الدار البيضاء، 1997م.
- خليل، سمير، (وآخرون)، التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992م.
- الشيخ، محمد، كتاب الحكمة العربية: دليل التراث العربي إلى العالمية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008م.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.
- لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- لوكلير، جوزيف، التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.
- ماركس، المسألة اليهودية، دار مكتبة الجيل بيروت.

- مور، يوتوبيا، ترجمة وتقديم أنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1987م.
- Charles -Yves Zarka (sous la direction de), Les fondements philosophiques de la tolérance, t.1, ètudes, Paris, PUF, 2002.
- Bayle, Commentaire philosophique, Paris, Agora Press-Pocket, 1992.
- Marx, La lutte des classes en France, «10-18».
- Claude Lefort, «Doits de l, homme et politique» in Revue Libre, n°7, Paris, Payot, 1980.
- Alain Renaut et Luc Ferry, Philosophie Politique 3, des droits de l homme à l, idée républicaine, Puf, 1988.
- Habermas, L intégration républicaine, Paris, Fayard, 1988.
- John Crellius, De la tolérance dans la religion ou de la liberté de conscience, 1637.
- Nicolas de Cues, Œuvres choisies de Nicolas de Cues, bibliothèque philosophique, trad. et préface de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1942.
- J. Dunn, «The claim to the freedom of conscience» in From persecution to toleration, sous la direction de O. Grell, Oxford, 1991.
- T. M.Scanlon, Difficulty of tolerance: Essays in political philosophy, Cambridge University Press, 2003.
-Henri Pe´na-Ruiz, La laïcité, textes choisis, GF-Flammarion, Corpus, Paris, 2003.

